

د. خالد بن عبدالله الشمراني

التعبير عن الرأي

ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية

التعبير عن الرأي

ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية

التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الثانية

١٤٣٢هـ/٢٠١١م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ + ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +
ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: www.taseel.Com
بريـد إلكتروني: info@taseel.Com

التعبير عن الرأي

ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية

تأليف

الدكتور خالد بن عبد الله بن دايل الشمراني

أستاذ الفقه المشارك بقسم القضاء بكلية الشريعة والدراسات

الإسلامية بجامعة أم القرى

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلّمه البيان، وزينه بالعقل واللسان، وفضله بهما على سائر الأنام، وحمّله أمانة التكليف التي أشفقت من حملها السمٰوات والأرض والجبال ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢]. «والحمد لله الذي سهّل لعباده المتقين إلى مرضاته سبيلاً، وأوضح لهم طرق الهداية، وجعل اتباع الرسول ﷺ عليها دليلاً، وأقام في أزمنة الفترات مَنْ يكون ببيان سنن المرسلين كفيلاً، واختص هذه الأمة بأنه لا تزال فيها طائفةٌ على الحق، لا يضرهم مَنْ خذلهم ولا مَنْ خالفهم، حتى يأتي أمره، ولو اجتمع الثقلان على حربهم قبيلاً، يدعون مَنْ ضلَّ إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، ويحيون بكتابه الموتى، فهم أحسن الناس هدياً وأقوم الناس قيلاً، فكم مِنْ

(١) مفتاح دار السعادة ١/٣ باختصار.

قتيل لإبليس قد أحيوه، ومِنْ ضال جاهل لا يعلم طريق رشده قد هدوه، ومن مبتدع في دين الله بشهب الحق قد رموه، جهاداً في الله، وابتغاء مرضاته، وبياناً لحججه على العالمين وبيناته، فحاربوا في الله مَنْ خرج عن دينه القويم وصراطه المستقيم، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا أعنّة الفتنة، وخالفوا الكتاب، واختلفوا في الكتاب، واتفقوا على مفارقة الكتاب، ونبذوه وراء ظهورهم وارتضوا غيره منه بديلاً»[1]، «أحمده والتوفيق للحمد مِنْ نعمه، وأشكره والشكر كفيلٌ بالمزيد من فضله وكرمه، وأستغفره وأتوب إليه من الذنوب التي توجب زوال نعمه وحلول نقمه.

وأشهد ألّا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، كلمةً قامت بها الأرض والسمٰوات وفطر الله عليها جميع المخلوقات، وعليها أسّست الملّة، ونصبت القبلة، ولأجلها جرّدت سيوف الجهاد، وبها أمر الله سبحانه جميع العباد.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وخيرته من خلقه، وحجته على عباده وأمينه على وحيه، أرسله بالهدى ودين الحق بين يدي الساعة بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق الجهاد وترك أمته على المحجة البيضاء، والطريق الواضحة الغراء»[2] فصلى الله عليه وعلى آله وصحابته وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فقد كرّم الإسلام العقل البشري أيما تكريم، حين جعله مناطاً للتكليف وأمر بإعماله في النظر في ملكوت السمٰوات والأرض، ليستدل بذلك على وجود الخالق المبدع، كما كرمه حين أمر بإعماله في أحوال

---

(١) إعلام الموقعين ١/٣ ـ ٤ باختصار.

(٢) انظر: فصول في التفكير الموضوعي ص١٦؛ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ١/١٦٨.

البشر وبدايات خلق الأشياء، والاتعاظ والاعتبار بأحوال الأمم السالفة، التي دمّرها الله لمّا أعرضت عن أمره وعصت رسله، كما كرّم الإسلام العقل حين نهاه عن الخوض فيما لا يحسنه، ولا يهتدي فيه إلى سبيل؛ رحمةً به، وإبقاء على قوته وجهده(١).

والآيات التي تأمر الإنسان بإعمال عقله وتحثه على التدبر كثيرةٌ في كتاب الله، منها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١]، وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩]، وقوله عزَّ من قائل ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر: ٢].

ولمّا كان الرأي هو ثمرة نظر العقل وتفكيره، فقد أولاه الإسلام عنايةً كبيرة، وأنزله المنزلة اللائقة به، ورشّد مساره، وحدد مجالاته، وضبطه، حتى لا يزيغ ولا يطغى. فمن اقتفى نهج الشريعة الغراء في هذا الشأن كان ما يصدر عنه من رأي محموداً ومشروعاً، ومن تنكب طريقها وزاغ عن سبيلها كان رأيه مطّرحاً ومذموماً. وإفصاح المكلف عن رأيه، أو ما اصطلحنا على تسميته في هذه الرسالة «بالتعبير عن الرأي»، هو أحد الحقوق التي جاءت الشريعة الإسلامية بحمايتها وضمانها، إذا كان تعبير الإنسان عن رأيه تعبيراً مشروعاً.

وذلك أن الشريعة الإسلامية قد ضبطت التعبير عن الرأي، وهذبته وقومته، ليكون آلة بناءٍ وإصلاح، فلم تجعله متاحاً لكل أحدٍ، كما فعلت النُظم الغربية، ولم تمنعه وتُلغه كما فعلت الدكتاتوريات الشرقية. وانطلاقاً مما سبق، ونظراً لما كثر في الآونة الأخيرة من دعاوى مسمومةٍ، لإطلاق

الحريات ومنها «التعبير عن الرأي»، وفقاً للنموذج الغربي، ولما كانت هذه الدعاوي، التي يتبناها الغرب الكافر وكثيرٌ من صنائعه وأذنابه من منافقي هذه الأمة، هي في الحقيقة ذريعةٌ لهدم الإسلام والتشكيك في ثوابته ومسلماته؛ فقد استخرت الله تعالى في محاولة تقديم الصورة المشرقة للنموذج الإسلامي ـ حسب فهمي وما أبرئ نفسي ـ في موضوع التعبير عن الرأي، إظهاراً للحق، ودفعاً لصيال المناوئين، حسب القدرة والإمكان، و﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾ [هود: ٨٨].

عنوان البحث: التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية البحث في الآتي:

١ ـ أنه يتعرض لجانب مهم من جوانب مقاصد المكلفين، إذ في حرمان الإنسان من التعبير عن رأيه، ضرر كبير وفساد عريض.

٢ ـ أن هذا البحث يتكلم عن بندٍ مهم من بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نادت به الأمم المتحدة، وطالبت جميع شعوب الأرض بالعمل به، فكان من الأهمية بمكان إبراز وجهة النظر الإسلامية في هذا الصدد.

٣ ـ أن كثيراً من الناس قد أساؤوا استخدام هذا الحق، مما ترتب عليه مفاسد كثيرة، فكان لا بد من بيان ضوابط التعبير عن الرأي ومجالاته.

٤ ـ أن كثيراً من الحكومات قد أساءت إلى شعوبها بمصادرة حقها في التعبير عن آرائها، فكان من المهم بيان الضمانات التي جعلتها الشريعة الإسلامية، لحماية من يعبر عن رأيه تعبيراً مشروعاً.

أسباب اختيار الموضوع:

لقد دفعني للكتابة في هذا الموضوع جملة أسبابٍ من أهمها:

١ - أنني لم أقف على دراسةٍ تتناول هذا الموضوع من الجانب الفقهي التأصيلي، بل كل ما وقفت عليه في هذا الباب، هي دراسات فكرية عامة.

٢ - رغبتي في الكتابة في موضوع يجمع بين الأصالة والمعاصرة، فيقدم ما ينفع لعصرنا مما قرره سلفنا الصالح، فكان موضوع التعبير عن الرأي جامعاً لعنصري الأصالة والمعاصرة، حيث إن صلته بالتراث الفقهي والأصولي قوية، وله أهمية بالغة في هذا العصر.

٣ - إظهار عموم الشريعة وشمولها، وأنه ما مِنْ قضية تنزل ولا حادثة تحدث إلا وفي شرع الله تعالى تبيانٌ لحكمها الشرعي.

٤ - دحض شبه المغرضين، وتفنيد آراء المبطلين، الذين يزعمون قصور الشريعة الإسلامية عن الوفاء بمتطلبات العصر، ومواكبة مستجداته.

٥ - محاولة لم شعث المسائل المتعلقة بالتعبير عن الرأي في رسالةٍ علمية، تعطي فكرة متكاملة عن هذا الموضوع.

خطة البحث:

التمهيد وقد جعلته للتعريف بألفاظ العنوان وبيان اهتمام الإسلام بحقوق الإنسان.

الباب الأول: الضوابط الشرعية للتعبير عن الرأي وموقف الشريعة الإسلامية من أصحاب الآراء غير المشروعة.

الفصل الأول: مشروعية الرأي.

الفصل الثاني: مراعاة ما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحة أو مفسدة.

الفصل الثالث: مشروعية الوسيلة.

الفصل الرابع: موقف الشريعة الإسلامية من أصحاب الآراء غير المشروعة.

الباب الثاني: مجالات التعبير عن الرأي وضماناته في الشريعة الإسلامية، وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: المجال التشريعي.

الفصل الثاني: مجال الفتيا.

الفصل الثالث: المجال السياسي.

الفصل الرابع: ضمانات التعبير عن الرأي في الشريعة الإسلامية.

ثم **الخاتمة.**

الصعوبات التي واجهتني في البحث:

لقد واجهتني أثناء إعدادي لهذا البحث جملة من الصعوبات منها:

١ ـ جدّة كثيرٍ من مسائل البحث وطرافتها، حيث لم يتعرض أحدٌ لبحثها ـ حسب علمي ـ مما كلفني الكثير من الجهد والوقت.

٢ ـ تشعب مسائل البحث وتنوعها مما تطلب مني الرجوع إلى الكثير من المصادر والمراجع في علوم مختلفة كالفقه والأصول والقانون والتاريخ.

٣ ـ ندرة المراجع في بعض المسائل مما تطلب مني السفر طلباً لها، ومراسلة عدد من الجهات خارج البلاد بغية الظفر بها.

منهج البحث:

لقد اتبعت في كتابة هذا البحث منهجاً تتلخص ملامحه فيما يلي:

١ ـ التزام المنهج العلمي، بعيداً عن التعصب للرأي والتجريح للمخالف.

٢ ـ توثيق المسائل والأقوال، وعزوها إلى مصادرها المعتبرة.

٣ ـ تأصيل المسائل وذلك بردها إلى أصولها المعتبرة من الكتاب والسنة، وإجماع أهل العلم، والقياس الصحيح، وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم.

٤ ـ إذا كانت المسألة خلافية، فإنني لا ألتزم بذكر أقوال أهل العلم ومقارنتها، إلا إذا كانت المسألة لها تعلق بصميم البحث، وفي هذه الحالة، فإنني أذكر الخلاف بين المذاهب الأربعة المتبوعة، ذاكراً القول ومن قال به من أهل العلم، ثم أردف ذكر الأقوال بذكر الأدلة وما يرد عليها من مناقشات.

٥ ـ حرصت على الرجوع إلى المصادر الفقهية المعتمدة في كل مذهب، وإلى كتب أهل العلم المعتمدة، مع الاستفادة من الدراسات والأبحاث والرسائل العلمية الحديثة.

٦ ـ عزوت الآيات القرآنية إلى مواضعها من كتاب الله ذاكراً اسم السورة ورقم الآية.

٧ ـ خرجت الأحاديث النبوية الواردة في ثنايا الرسالة من كتب الحديث المعتمدة، ذاكراً اسم المصدر، والكتاب، والباب، ورقم الحديث، ورقم الجزء والصفحة، ثم إن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك. وإلا فإنني أخرجه من السنن الأربعة ولا أزيد، وإن لم يكن في الكتب الستة خرجته مما تيسر من كتب السنة

الأخرى، مع ذكر الحكم عليه صحةً وضعفاً معتمداً على كلام أهل العلم المعتبرين في هذا الشأن.

٨ ـ ترجمت للأعلام غير المشهورين ترجمةً موجزة، ولمّا كانت الشهرة أمراً نسبياً، فإنني لم أترجم لكبار الصحابة، ولعلماء المذاهب الأربعة، كما أنني لم أترجم لعلماء العصر الذين لا زالوا على قيد الحياة، ولم أترجم لغير المسلمين.

٩ ـ عرفت بالمصطلحات والكلمات الغريبة.

١٠ ـ عرفت بشكل مختصر بالأماكن والمواقع غير المشهورة، وبالفرق والجماعات.

١١ ـ ربطت المعلومات السابقة باللاحقة والعكس، عن طريق الإحالات الهامشية.

١٢ ـ ختمت البحث بأهم النتائج المستخلصة منه.

١٣ ـ ذيلت البحث بالفهارس:

أ ـ أثبت المصادر والمراجع.

ب ـ وضعت فهرساً للموضوعات.

وبعد، فدونك أيها القارئ الكريم هذا البحث، قد استفرغت فيه وسعي، وقضيت فيه فترةً من عمري، محاولاً في ذلك الوصول إلى الصواب ما استطعت إليه سبيلاً، غير أن قلة زادي وقصر باعي، وصعوبة البحث وتشعب مسائله، حالت دون بلوغ مرادي، ولكم تمثلت بقول الشاعر:

أسير خلف ركاب النجب ذا عرج ... مؤملاً كشف ما لاقيت من عوج

فإن لحقت بهم من بعد ما سبقوا ... فكم لرب الورى في ذاك من فرج

وإن بقيت بقفر الأرض منقطعاً فما على عرج في ذاك من حرج[١]

وما أحسن قول القائل: «الكتاب كالمكلف لا يسلم من المؤاخذة، ولا يرتفع عنه القلم»[٢].

وفي الختام فإنني أحمد الله تعالى الذي يسّر إلى إتمام هذا البحث، ووفقني إلى سلوك طريق العلم، وأسأله تعالى أن يثبتني وأن يجعلني مباركاً أينما كنت وأن يتوفاني مسلماً ويلحقني بالصالحين.

كما أشكر كل مَنْ أعان على إنجاز هذا البحث من الأساتذة الفضلاء والزملاء النبلاء، على ما قدموه لي من آراء ومقترحات ومراجع، فجزى الله الجميع خير الجزاء، وجعل ما قاموا به في موازين حسناتهم.

وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعني به، يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلا مَنْ أتى الله بقلب سليم، وأن يغفر لي ولوالدي ولمشائخي ولسائر إخواني إنه جواد كريم، وصلى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

خالد بن عبد الله دايل الشمراني

(١) انظر: منار السبيل ص٤.
(٢) صبح الأعشى ١/ ١٠.

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بألفاظ العنوان.

المبحث الثاني: اهتمام الإسلام بحقوق الإنسان.

المبحث الأول

التعريف بألفاظ العنوان

تعريف التعبير عن الرأي باعتباره مركباً إضافياً

الفرع الأول: تعريف التعبير في اللغة

كلمة «التعبير» مصدر عَبَّر عن الشيء يُعَبِّر تعبيراً. قال ابن فارس[١]: «العين والباء والراء، أصلٌ صحيح يدل على النفوذ والمضي في الشيء.

يقال: عبرت النهر عبوراً، وعِبْر النهر: شَطُّهُ»[٢].

«ومن الباب عَبَرَ الرؤيا يعبرها عَبْراً وعبارةً، يُعَبِّرُها تعبيراً: إذا

---

(١) هو: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي المالكي، أبو الحسين، كان إماماً في اللغة والنحو والحديث والفقه، من مصنفاته: «جامع التأويل»، و«الصاحبي»، توفي بالري من أرض العراق سنة ٢٩١هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/١٠٣؛ الديباج المُذهب ص٩٤.

(٢) معجم مقاييس اللغة ص٧٢٩.

فسرها»[١].

«وعَبَّر عما في نفسه تعبيراً: أعرب وبيَّن... واللسان يعبر عما في الضمير»[٢].

فيتلخص مما سبق، أن التعبير في اللغة يأتي على معنيين:

١ ـ التفسير، ومنه تعبير الرؤيا.

٢ ـ إفصاح الإنسان عما في نفسه، وهو المراد هنا.

الفرع الثاني: تعريف الرأي

أولاً: تعريف الرأي في اللغة:

الرأي هو مصدر رأى الشيء يراه رأياً، ورؤيةً. قال ابن فارس: «الراء والهمزة والياء، أصلٌ يدل على نظرٍ وإبصار، بعين أو بصيرة. فالرأي ما يراه الإنسان في الأمر، وجمعه آراء»[٣].

والرؤية تطلق ويراد بها في كلام العرب أربعةُ معانٍ:

١ ـ النظر بالعين التي هي الحاسة وما يجري مجراها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ﴾ [يوسف: ٣١].

٢ ـ الوهم والتخيل، نحو: أرى أن زيداً منطلق.

٣ ـ التفكر نحو قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: ٤٨].

٤ ـ الرؤية بالقلب؛ أي: بالعقل نحو قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١﴾ [النجم: ١١][٤].

---

(١) المصدر السابق ص٧٣٠.
(٢) تاج العروس (باب الراء، فصل العين) ١٧٨/٧.
(٣) معجم مقاييس اللغة ص٤٣٦.
(٤) انظر: تاج العروس (باب الواو والياء، فصل الراء) ٤٣٤/١٩.

٥ ـ الاعتقاد؛ كقولك: فلان يرى رأي الشُّرَاة[1]؛ أي: يعتقد اعتقادهم[2].

٦ ـ العلم، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٦﴾ [سبأ: ٦][3].

ثانياً: تعريف الرأي في الاصطلاح:

يُطلِقُ العلماء مصطلح الرأي، ويريدون به معانيَ عدة، منها:

١ ـ القياس: وممن استعمل الرأي بمعنى القياس:

الإمام السرخسي[4] في أصوله حيث قال: «والرأي لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً، وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نصَّ فيه»[5].

---

(١) الشراة: لقب من ألقاب الخوارج، وهم إحدى الفرق البدعية، وكان أول خروجهم على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، فقاتلهم بالنهروان، بعد أن ناظرهم فوضحت حجته عليهم، وقد انقسمت طائفة الخوارج إلى عدة فرق تجاوزت العشرين، ومن أبرز أصول الخوارج: تكفير مرتكب الكبيرة، وإنكار الشفاعة، وتكفير بعض الصحابة كأهل التحكيم ومَنْ رضي به، واستحلال الدماء، والخروج على أئمة الجور. ولكن مع اختلاط الفرق وتجاري الأهواء بهم، ازدادت أصولهم فأصبحوا إحدى الفرق الكلامية، حيث تأثروا بالجهمية والمعتزلة وغيرهم.
انظر: الملل والنحل ١/١٠٦؛ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢/١٠٦٣.

(٢) انظر: اللسان (رأى) ٥/٩١.

(٣) انظر: المصدر السابق (رأي) ٥/٨٤؛ المفردات في غريب القرآن (رأى) ص١٩٠؛ الجامع لأحكام القرآن ١٤/١٦٨.

(٤) هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي، شمس الأئمة أبو بكر، الإمام الفقيه الأصولي، من مصنفاته: «المبسوط»، وشرح «السير الكبير» لمحمد بن الحسن الشيباني، وغيرهما؛ توفي سنة ٤٨٣هـ، وقيل سنة ٤٨٦، وقيل سنة ٤٩٠هـ. انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية ٣/٧٨ ـ ٨٢؛ كشف الظنون ٢/١٥٨٠.

(٥) أصول السرخسي ٢/٩٠.

كما استعمله بهذا المعنى كثيرٌ من الأصوليين[١].

٢ ـ إعمال الفكر لاستخراج مآلِ فعل من الأفعال، وممن استعمله بهذا المعنى:

أ ـ الإمام أبو يعلى الفراء[٢] حيث عرف الرأي بأنه «استخراج صواب العاقبة»[٣].

ب ـ الإمام أبو الوفاء بن عقيل[٤] حيث عرّف الرأي بأنه «استخراج حال العاقبة»[٥].

٣ ـ الاجتهاد، وممن استعمله بهذا المعنى:

أ ـ الإمام ابن القيم[٦]، حيث عرف الرأي بأنه «ما يراه القلب بعد فكرٍ وتأمل وطلب، لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات[٧]»[٨].

---

(١) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ص٢٤٦.

(٢) هو: محمد بن الحسين بن محمد، أبو يعلى الفراء الحنبلي، كان عالماً بالأصول والفروع، والقرآن والحديث والجدل، من كتبه: «شرح مختصر الخرقي»، و«العدة» وغيرها، توفي سنة ٤٥٨هـ.
انظر: طبقات الحنابلة ٢/١٦٦؛ سير أعلام النبلاء ١٨/٨٩.

(٣) العدة في أصول الفقه ١/١٨٤.

(٤) هو: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، أبو الوفاء، الحنبلي المتكلم، من مصنفاته: «الفنون» و«الواضح»، وكان الحنابلة ينقمون عليه تردده على بعض المبتدعة، وتأويله لبعض الصفات توفي سنة ٥١٣هـ.
انظر: طبقات الحنابلة ٢/٢٢٢؛ سير أعلام النبلاء ١٩/٤٤٣.

(٥) الواضح ١/٢٠٥.

(٦) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله، الشهير بـ«ابن قيم الجوزية»، إمام، حافظ، فقيه، أصولي، له تصانيف كثيرة منها «زاد المعاد» و«إعلام الموقعين» توفي سنة ٧٥١هـ. انظر: ذيل طبقات الحنابلة ٢/٣٦٨؛ الأعلام ٦/٥٦.

(٧) الأمارات، جمع أمارة وهي في الاصطلاح: التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول، كالغيم بالنسبة للمطر. التعريفات ص٥٢.

(٨) إعلام الموقعين ١/٥٣.

وقد اعترض الشيخ محمد أبو زهرة[١] على هذا التعريف؛ لأنه في نظره غير جامع ولا مانع[٢].

أما كونه غير جامع، فلأن الإمام ابن القيم حصر الرأي في القياس؛ بدليل قوله «.. مما تتعارض فيه الأمارات»، والمراد بتعارض الأمارات تعارض الأقيسة. ولكن الشيخ أبو زهرة لم يبين وجه كون تعريف ابن القيم غير مانع[٣].

وهذا الاعتراض قد يتجه، إذا قلنا: إن المراد بالأمارات: العلل، فيكون الرأي: هو العمل في الواقعة بإحدى العلتين، أو العلل التي تجذب الحكم فيكون المراد بالرأي هنا: القياس. وكذلك يتجه هذا الاعتراض إذا أريد بالأمارات: الأدلة الظنية، فيكون المراد بالرأي عند ابن القيم الاجتهاد في حدود ترجيح دليل على آخر، وبالتالي يكون غير جامع لأنه لا يشمل الاجتهاد في النص[٤].

ولكن يمكن أن يكون المراد بالأمارة في تعريف ابن القيم: «مطلق العلامة، أو القرينة[٥]»[٦]؛ وبناءً على هذا التوجيه لمعنى الأمارة، يكون تعريف ابن القيم جامعاً مانعاً، حيث يشتمل على: القياس، وعلى الاجتهاد في تفهم معنى النص، وتفسيره، كما يشتمل على الاجتهاد القائم على

---

(١) هو: محمد بن أحمد أبو زهرة، فقيه أصولي، من علماء مصر، له الكثير من المؤلفات منها «أصول الفقه»، «الملكية ونظرية العقد» تولى الكثير من المناصب العلمية توفي بالقاهرة عام ١٣٩٤هـ. انظر: الأعلام ٦/ ٢٥.

(٢) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية ص٢٤٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) انظر: الرأي وأثره في مدرسة المدينة ص٣٩ ـ ٤٠.

(٥) القرينة هي: ما يدل على المراد من غير أن يكون صريحاً فيه. معجم لغة الفقهاء ص٣٦٢؛ وانظر: الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي ص٦٢ ـ ٦٣.

(٦) انظر: الرأي وأثره في مدرسة المدينة ص٤٠.

المصلحة سواءً كانت فردية أم عامة[١].

ب ـ وممن استعمل الرأي بمعنى الاجتهاد الإمام الشوكاني[٢]، حيث عرف الرأي بأنه «استفراغ الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية»[٣].

والنصوص الخفية هي النصوص غير الصريحة في دلالتها[٤].

وهذا التعريف غير جامع؛ لأنه لا يتضمن الاجتهاد بالترجيح بين الأدلة الظنية التي ظاهرها التعارض.

جـ ـ وممن أطلق الرأي وأراد به الاجتهاد، الشيخ عبد الوهاب خلاف[٥]، حيث قال في تعريف الرأي: «التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها، في الاستنباط حيث لا نص»[٦].

وهذا التعريف غير جامع؛ لأنه قصر الرأي على الاجتهاد فيما لا نَصَّ فيه، فلا يتضمن تعريفه الاجتهاد في مجال تفهم معنى النص وتفسيره[٧].

---

(١) انظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص٣٦؛ الرأي وأثره في مدرسة المدينة ص٤٠.

(٢) هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه أصولي مجتهد، تولى منصب كبير القضاة باليمن، له العديد من المؤلفات منها «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار» و«السيل الجرار» توفي بصنعاء سنة ١٢٥٠هـ. انظر: البدر الطالع ٢/ ١٠٦؛ الأعلام ٦/ ٢٩٨.

(٣) إرشاد الفحول ص٦٧١.

(٤) انظر: الاجتهاد في الإسلام، د. نادية العمري ص٣٦.

(٥) هو: عبد الوهاب بن عبد الواحد خلّاف، فقيه أصولي من أهل مصر، درّس في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، ثم عمل بالقضاء الشرعي، إلى غير ذلك من المناصب، له عدة مؤلفات منها: علم أصول الفقه، السياسة الشرعية. توفي عام ١٣٧٥هـ. انظر: معجم المؤلفين ٦/ ٢٢١؛ الأعلام ٤/ ١٨٤.

(٦) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص٧.

(٧) انظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص٣٧.

د ـ كما سار على هذا المنوال الشيخ محمد أبو زهرة حيث عرف الرأي بأنه «تأمل وتفكير في تعرف ما هو الأقرب إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ سواءٌ أكان بتعرف ذلك الأقرب من نصٍّ معين، وذلك هو القياس، أم الأقرب إلى المقاصد العامة للشريعة، وذلك هو المصلحة»[1].

وتعريف الشيخ أبو زهرة غير جامع أيضاً، لعدم تضمُّنه للاجتهاد في تفهم معنى النص وتفسيره.

هـ ـ كما عرف الدكتور فتحي الدريني، الرأي بأنه «بذل الجهد العقلي من ملكةٍ راسخةٍ متخصصة؛ لاستنباط الحكم الشرعي العملي، من الشريعة نصاً وروحاً، والتبصر بما عسى أن يُسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقةٍ من خصائص اللغة، وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع»[2].

والتعريفان الأخيران للرأي بمعنى الاجتهاد، أرجو أن يكونا جامعين مانعين، حيث إنهما شاملان للاجتهاد في النص، والاجتهاد عند عدم النص؛ بالقياس والمصلحة، والله أعلم.

ثالثاً: المراد بالرأي في هذا البحث:

إن المراد بالرأي في هذا البحث شاملٌ لأمرين:

الأول: الاجتهاد، سواءٌ أكان في النص تفهماً وتعقلاً واستنباطاً، أم عند عدم النص، كإعمال القياس[3]، والمصلحة، وذلك كُلّه من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي.

الثاني: استخراج صواب العاقبة، بالنظر في مآلات الأفعال، وما

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ص٢٤٦.
(٢) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص٣٩.
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

يمكن أن يترتب عليها من مصالح أو مفاسد دنيوية أو أخروية، وبهذا يدخل معنا الرأي في مجال الأمور الدنيوية.

وبناءً على ما سبق، فإنه يمكن تعريف الرأي بأنه:

ما يَرْجَحُ في القلب بعد فكرٍ وتأمل لمعرفة وجه الصواب، واستخراج حال العاقبة. والله أعلم.

تعريف التعبير عن الرأي باعتباره لقباً

بعد النظر فيما سبق بيانه من تعريف للتعبير عن الرأي باعتباره مركباً إضافياً، يمكننا تعريف التعبير عن الرأي باعتباره لقباً، بأنه:

الإفصاح عما يَرْجُحُ في القلب بعد فكرٍ وتأمل لمعرفة وجه الصواب، واستخراج حال العاقبة، في الأحكام الشرعية، والأمور الدنيوية.

شرح التعريف:

١ ـ قوله «الإفصاح»: والإفصاح هنا قد يكون باللسان وهو أداة التعبير الأصلية، وقد يكون بالإشارة المفهومة، أو بأي فعل من الأفعال المعبرة عن مراد الإنسان.

٢ ـ قوله «عما يَرْجُحُ»: قال في اللسان «يَرْجَحُ ويَرْجِحُ ويَرْجُحُ رجحاناً: إذا مال»[١].

والترجيح في الاصطلاح: «تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها»[٢].

وقد تقدم أن المراد بالأمارة الدليل الظني[٣].

(١) اللسان (جح) ٥/١٤٢؛ وانظر: المعجم الوسيط (رجح) ١/٣٢٩.
(٢) نهاية السول ٤/٤٤٤؛ وانظر: البحر المحيط ٦/١٣٠.
(٣) انظر ص٦، هامش/٢.

٣ ـ قوله «في القلب»: المراد بالقلب هنا: العقل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ الآية [ق: ٣٧].

٤ ـ قوله «فكر»: الفكر هو: ترتيب أمور معلومةٍ للتأدي إلى مجهول[١].

٥ ـ قوله «وتأمل»: التأمل: هو تدبر الشيء وإعادة النظر فيه مرة بعد أخرى ليتحققه[٢].

٦ ـ قوله «لمعرفة وجه الصواب»: هذا شامل للأحكام الشرعية والأمور الدنيوية. فأما بالنسبة للأحكام الشرعية، فيكون للرأي فيها مجال إذا كانت من المسائل الظنية التي تعارضت فيها الأمارات ظاهراً، كما يكون للرأي مجالٌ في تفهم النصوص وتعقلِها، بشرط أن يكون هذا الرأي صادراً عن مَنْ له أهلية النظر في الأمور الشرعية. وأما بالنسبة للأمور الدنيوية، فإن للرأي فيها مجالاً واسعاً وذلك لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، بشرط أن يكون هذا الرأي صادراً عن قريحة متقدة وتجربة ناضجة.

٧ ـ قوله «واستخراج حال العاقبة»: المراد به محاولة تلمّس ما يمكن أن يؤول إليه الرأي في الأحكام الشرعية، والأمور الدنيوية من مصلحة ومفسدة.

المراد بالضوابط

الضوابط: جمع ضابط.

والضابط في اللغة: مأخوذٌ من الضبط، وللضبط معانٍ كثيرة، ولكن

= وانظر: اللسان (قلب) ١١/ ٢٧١؛ المصباح (قلبته) ٢/ ٥١٢؛ الكليات ص٧٠٣.

(١) التعريفات ص٢١٧؛ وانظر: الكليات ص٦٧.

(٢) تاج العروس (باب: اللام، فصل الألف) ١٤/ ٣٠.

أغلبها تدور حول: الحفظ، والإحكام والقوة. فيقال: ضبط الشيء إذا حفظه بالحزم.

وضبط الكتاب: أصلح خلله. ورجلٌ ضابطٌ وضبنطي: قويٌ شديد[١].

وأما في الاصطلاح: فللضابط عند العلماء إطلاقاتٌ عدة[٢]:

١ ـ فيطلق الضابط ويراد به القاعدة. وقد ذهب إلى هذا طائفةٌ من العلماء[٣]، وأخذ بذلك المعجم الوسيط فعرف الضابط بأنه: «حكمٌ كُليّ ينطبق على جزئياته»[٤].

ومن العلماء من فَرّق بين الضابط والقاعدة، فالضابط يجمع فروعاً من بابٍ واحد، والقاعدة تجمع فروعاً من أبوابٍ مختلفة[٥].

٢ ـ يطلق الضابط ويراد به تعريف الشيء، كضابط العصبة: كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى[٦].

٣ ـ يطلق الضابط ويراد به المقياس الذي يكون علامةً على تحقق معنى من المعاني، كقولهم: «ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف هو كذا..»[٧].

إلى غير ذلك من الإطلاقات[٨].

---

(١) انظر: اللسان (ضبط) ٨/ ١٥، والمعجم الوسيط (ضبطه) ١/ ٣١٩.
(٢) انظرها بالتفصيل في: القواعد الفقهية للباحسين ص٥٨ وما بعدها.
(٣) انظر: التحرير مع شرحه التقرير والتحبير ١/ ٣٨؛ المصباح (قعد) ٢/ ٥١٠؛ القواعد الفقهية للباحسين ص٥٩.
(٤) المعجم الوسيط (ضبطه) ١/ ٣١٩.
(٥) انظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١١؛ القواعد الفقهية للباحسين ص٥٩.
(٦) القواعد الفقهية للباحسين، ص٦٣.
(٧) المرجع السابق، ص٦٣.
(٨) انظرها في: المرجع السابق، ص٦٣ وما بعدها.

والإطلاق الأخير هو الذي يناسب موضوع هذا البحث؛ لأن المقصود بضوابط التعبير عن الرأي، المعايير والمقاييس التي تُرشِّده وتُقوِّمه حتى يكون تعبيراً مشروعاً.

المبحث الثاني

اهتمام الإسلام بحقوق الإنسان

تمهيد

لقد كثُرَ الكلام في هذا العصر عن حقوق[١] الإنسان وحتمية الاهتمام بها، وأصبح المنادون بها يعتبرونها سمةً من سمات هذا العصر، ومعلماً

(١) الحقوق، جمع حقٍ، ويأتي في اللغة على عدة معانٍ منها: المال، والملك، والأمر الموجود الثابت، كما يطلق الحق ضد الباطل. انظر: اللسان (حقق) ٣/ ٢٥٥ وما بعدها.
والحق في الاصطلاح: اختصاصٌ يُقِرُّ به الشارع سلطةً على شيءٍ، أو اقتضاء أداءٍ من آخر تحقيقاً لمصلحةٍ معينةٍ. انظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص٢٦٠. وقد تباينت تعريفات حقوق الإنسان في التشريعات الوضعية تبعاً لاختلاف مدارسهم الفكرية، فمنهم من ينسب حقوق الإنسان لفكرة الحريات العامة، ومنهم مَنْ يرى أن هذه الحقوق لها استقلالها الخاص ولا تختلط بالحريات. انظر: حقوق الإنسان في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حولها، ص١٥.

بارزاً من معالم النهضة الحديثة، وكأن الرسالات السماوية التي تعاقب نزولها على البشرية كانت خواءً من الدعوة لحفظ حقوق الإنسان. ومما زاد الأمرَ سوءاً أن كثيراً من الأنظمة الغربية والمنظمات الحقوقية أخذت تطعن في الإسلام وما يتضمنه من مبادئ وتعاليم وتطبيقٍ لحدود الله، وتتهمه بانتهاك حقوق الإنسان، بل وأصبح هذا الانتهاك المزعوم ذريعةً للتدخل في شئون العالم الإسلامي وفرض الوصاية عليه، وتحريض بعض أدعياء الإسلام من أبناء العالم الإسلامي لترديد هذه الدعاوى تحت شعار حرية التعبير عن الرأي، فكان لا بد في هذا المبحث من تجلية هذا الجانب إحقاقاً للحق ودفعاً لصيال المناوئين، والله الموفق.

مكانة الإنسان في الإسلام

إن مظاهر التكريم الإلٰهي للإنسان تتضح بجلاء في دين الإسلام، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠].

وفيما يلي عرضٌ لأهم مظاهر هذا التكريم، والتي يمكن أن نجملها في النقاط الآتية[1]:

أولاً: الإنسان مستخلفٌ في الأرض:

فإن الله ﷻ قد خلق الإنسان واختاره من بين سائر خلقه، ووجهه لهدفٍ سامٍ، وكلفه بإعمار الأرض، وحمّله الأمانة والمسئولية، وأعلن ﷻ هذه المشيئة أمام الملائكة في الملأ الأعلى تكريماً للإنسان؛ وجاء ذلك في حوار بديع، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً

---

(١) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. الزحيلي ص١٥ ـ ٧٨؛ حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف الغامدي ص٦٣ ـ ٧٨؛ حقوق الإنسان في الإسلام، د. الحقيل ص٢٩ ـ ٣١.

قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [البقرة: ٣٠].

وتقوم هذه الخلافة على ثلاثة عناصر:

١ ـ الأخذ بالأسباب المادية التي أمر القرآن بها في العمل والسعي والنظر والبحث والتفكير.

٢ ـ الاعتماد على المعطيات الكونية التي سخرها الله تعالى للإنسان في الكون.

٣ ـ استخدام المواهب الذاتية للإنسان بدءاً بالحواس وانتهاءً بالعقل، ومروراً بالتعاون والتكاتف، والاستفادة من سائر الخبرات والطاقات.

نتائج الاستخلاف:

١ ـ أن الإنسان هو السيد في الأرض ومن أجله خلق الله تعالى له الخيرات فيها.

٢ ـ أن الله تعالى أودع في الإنسان بعض الصفات النبيلة والسجايا الفاضلة؛ كي تسمو به نحو الرفعة والكمال.

٣ ـ الإنسان هو الخليفة في الأرض لإقامة شرع الله ودينه، وتطبيق أحكامه، والسير على منهجه.

٤ ـ أن الإنسان خليفةٌ في الأرض لإعمارها وكشف أسرارها، والاستفادة من خيراتها وتطويرها واستخراج ما ادخره الله تعالى فيها.

وكل ما سبق من نتائجٍ لهذه الخلافة يبيّن لنا مقدار التكريم الذي منحه الله تعالى للإنسان، وسمو المنزلة التي رفعه إليها.

ثانياً: الإنسان محور الرسالات السماوية:

إن الإنسان هو المقصود غايةً وهدفاً من ابتعاث الرسل وإنزال

الكتب. ولما أهبط الله سبحانه آدم إلى الأرض اقتضت حكمته ومشيئته ورحمته بالإنسان ألّا يتركه سدى، وإنما تكفل بهدايته وإرشاده، وأخذ بيده إلى الطريق الأقوم، قال تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٨]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٠﴾﴾ [الإسراء: ٩، ١٠].

وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٣، ٤].

وهكذا توالت الرسل، وتتابع الأنبياء، وأنزلت الكتب، وكلها تدور حول محور واحد وهو الإنسان؛ بما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، ليكون خليفةً حقيقياً في الأرض، وجاءت الشرائع لتأمين مصالح الناس بجلب النفع لهم، ودفع المضار عنهم، فترشدهم إلى الخير، وتهديهم إلى سواء السبيل، وتدلهم على البر، وتأخذ بأيديهم إلى الهدي القويم. وحدد العلماء المقصد العام من الشريعة، وأنه تحقيق مصالح الناس، ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، وحكمةٌ كلها، فكل مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بتأويل، فالشريعة عدلُ الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظِلُّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالةٍ وأصدقها»[1].

---

(١) إعلام الموقعين ٣/ ١١.

وبعد كُلِّ ما سبق؛ فإنه يتضح لنا بجلاء المكانة الرفيعة التي يتبوؤها الإنسان في ظِل شريعة الإسلام، وصدق الله تعالى في خطابه لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

خصائص حقوق الإنسان في الإسلام

إن لحقوق الإنسان في شريعة الإسلام مجموعةً من الخصائص الفريدة التي تميزها عن حقوق الإنسان في الشرائع المنسوخة والقوانين الوضعية؛ مما يدل على عظمة هذه الشريعة المباركة وسموها وصلاحيتها للتطبيق في كل زمانٍ ومكان، ويمكن أن نجمل هذه الخصائص فيما يلي[1]:

١ ـ حقوق الإنسان في الإسلام منح إلٰهية منحها الله لخلقه، فهي ليست منحةً من مخلوق لمخلوق مثله، يمنّ بها عليه إن شاء أو يسلبها منه متى شاء، بل هي حقوق قررها الله للإنسان فضلاً منه وتكرماً.

٢ ـ ومن خصائص حقوق الإنسان في الإسلام أنها حقوق شاملة لكل أنواع الحقوق: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما أن هذه الحقوق عامة لكل المواطنين الخاضعين للنظام الإسلامي دون تمييز بينهم في تلك الحقوق بسبب اللون أو الجنس أو اللغة.

٣ ـ من خصائص حقوق الإنسان في الإسلام أنها كاملةٌ وغير قابلة للإلغاء؛ لأنها جزءٌ من الشريعة الإسلامية.

٤ ـ تتميز حقوق الإنسان في الإسلام بأنها ليست مطلقةً بل مقيدةٌ بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وبالتالي بعدم الإضرار بمصالح الجماعة التي يعتبر الإنسان فرداً من أفرادها.

---

(١) حقوق الإنسان في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حولها، ص٥٣ بتصرف.

مدى اعتبار التعبير عن الرأي حقاً من حقوق الإنسان في الإسلام

يُعَدُّ التعبير عن الرأي حقاً أصيلاً من حقوق الإنسان في الإسلام؛ ذلك أن التعبير عن الرأي مرتبطٌ تمام الارتباط بحرية الإنسان في تفكيره، والتفكير في طبيعته نشاطٌ عقلي «والقرآن الكريم يعظم من شأن العقل الذي هو وسيلة التفكير، ويكرر ذكره عن قصد لإثارة الانتباه إليه والاهتمام به، والرجوع إليه والدعوة إلى تحري كنه ما يحيط بالإنسان من موجودات، فالعقل في مدلوله: ملكةٌ يناط بها الوازع الأخلاقي والمنع من المحظور والمنكر.

ومن خصائص العقل: ملكة الإدراك، التي يناط بها الفهم والتصور، وملكة التأمل بمعرفة البواطن والظواهر.

وفريضة التفكير تشمل إعمال العقل البشري بكل وظائفه، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١]. ويقول سبحانه: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾ وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿٢٦﴾ وَهُوَ ٱلَّذِي يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الروم: ٢٥ ـ ٢٨].

ويقول جل وعلا: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

ويقول سبحانه مبيناً أن أسباب الشقاق والتدابر بين الأمم ناشئٌ من عدم التفكير: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴿١٤﴾﴾ [الحشر: ١٤]، وهناك آياتٌ كثيرةٌ تبتدئ بالزجر والتعنيف وتنتهي إلى التذكير

بالعقل يقول جل ذكره: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [البقرة: ٤٤].

ويقول سبحانه: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [آل عمران: ٦٥].

والحث على التفكير هو بداية الطريق للدعوةِ إلى التعبير عنه، وهو كذلك دعوةٌ إلى إبداء الرأي بهدف تحقيق الخير والرشاد ضمن الوجهة السديدة»[١] وفي ذلك دليلٌ واضحٌ على أن التعبير عن الرأي ليس حقاً من حقوق الإنسان في الإسلام فحسب، بل هو فريضةٌ افترضها الله ﷻ على عباده. ولمّا كان التعبير عن الرأي هو حصيلة التفكير، والتفكير في طبيعته نشاطٌ عقلي، وهو كغيره من الأنشطة البشرية، متعدد المسالك متشعب الدروب، يمكن أن يتجه للخير كما يمكن أن يتجه للشر تبعاً لنية صاحبه؛ من أجل ذلك كان التعبير عن الرأي موضع توجيه، ومناط تكليف[٢].

وتوجيه الإسلام فيما يتعلق بالتعبير عن الرأي قائمٌ على رسم الاتجاه الصحيح الذي ينبغي أن يسير عليه الناس في هذا الشأن، وذلك ببيان الأحكام والضوابط التي تحكم تصرف الإنسان عندما يريد التعبير عن رأيه، وهذا ما سوف نتطرق إليه بالتفصيل في هذه الرسالة بعون الله وتوفيقه.

---

(١) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة للشيشاني ص٥٦٣ ـ ٥٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦١.

الباب الأول

الضوابط الشرعية للتعبير عن الرأي ومو‌قف الشريعة الإسلامية من أصحاب الآراء غير المشروعة

وفيه بعد التمهيد أربعة فصول:

الفصل الأول: الضابط الأول: مشروعية الرأي.

الفصل الثاني: الضابط الثاني: مراعاة ما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحةٍ أو مفسدة.

الفصل الثالث: الضابط الثالث: مشروعية الوسيلة.

الفصل الرابع: موقف الشريعة الإسلامية من أصحاب الآراء غير المشروعة.

تمهيد

سنتناول ـ بمشيئة الله تعالى ـ في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الباب الضوابط الشرعية للتعبير عن الرأي، والتي لا بُدَّ من توفرها حتى يكون التعبير عن الرأي مشروعاً، كما سنتناول في الفصل الرابع ـ بعون الله تعالى ـ موقف الشريعة الإسلامية من أصحاب الآراء غير المشروعة، ممن لم يلتزموا بالضوابط الآنفة الذكر، وبالله التوفيق.

الفصل الأول

الضابط الأول: مشروعية الرأي

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بمصطلح «المشروعية».

المبحث الثاني: أقسام الرأي من حيث المشروعية وعدمها.

المبحث الثالث: الأصول الشرعية للتعبير عن الرأي المشروع.

المبحث الرابع: أهلية التعبير عن الرأي المشروع.

المبحث الخامس: قاعدة «لا إنكار في مسائل الخلاف» وعلاقتها بضابط «مشروعية الرأي».

المبحث الأول

التعريف بمصطلح «المشروعية»

تمهيد

سنتناول في هذا المبحث ـ بعون الله تعالى ـ المراد بمصطلح المشروعية من الناحية اللغوية والاصطلاحية. ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن مصطلح المشروعية مصطلح شائع بين العلماء، فكثيراً ما يوصف فعلٌ ما بأنه مشروع، أو غير مشروع[١]، بيد أنني وبعد بحثٍ مستفيض لم أعثر في كلام أهل العلم على تحريرٍ واضحٍ لحقيقة المشروعية في الاصطلاح الشرعي، سوى ما ذكره بعض المعاصرين من تعريفٍ للمشروعية، عند كلامهم على المشروعية الإسلامية العليا، وهو مصطلح بعيد عن المراد في هذا البحث[٢].

(١) للاطلاع على بعض النماذج في هذا المجال. انظر: فهرس الشرح الكبير لابن قدامة، ص٥٨٦.

(٢) المقصود بمصطلح المشروعية عند هؤلاء الباحثين هو سيادة الشريعة في مقابل =

تعريف المشروعية في اللغة

«المشروعية» مصدر صناعي[(١)] مشتق من الفعل «شَرَعَ» و«الشين والراء والعين، أصلٌ واحد، وهو شيءٌ يفتح في امتداد يكون فيه. ومن ذلك الشريعة وهي مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ [الجاثية: ١٨]»[(٢)].

والشريعة في اللغة: المذهب والطريقة المستقيمة[(٣)].

كما تأتي الشريعة بمعنى ما سنَّ الله من الدين، وأمر به كالصوم والصلاة والحج[(٤)].

تعريف المشروعية في الاصطلاح

سبق وأن ذكرنا أن مصطلح المشروعية شائعٌ في كلام العلماء، ويظهر لنا من خلال التتبع لبعض استعمالات العلماء لهذا المصطلح، أنهم يطلقون «المشروع» على الواجب والمندوب، ومن أمثلة إطلاقهم هذا المصطلح على الواجب قولهم: «يشرع سجود السهو للسهو في زيادة ونقصٍ وشك»[(٥)].

كما أن من أمثلة إطلاقهم هذا المصطلح على المندوب، قولهم:

= سيادة القانون. انظر على سبيل المثال: المشروعية الإسلامية العليا، د. علي جريشة ص٢٦ ـ ٢٧.

(١) المصدر الصناعي هو: المصدر الذي زيد فيه ياء مشددة وتاء. المعجم الوسيط، ص١٤.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ص٥٥٥ ـ ٥٥٦.

(٣) اللسان (شرع) ٧/ ٨٦.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) الشرح الكبير لابن قدامة ٤/ ٦.

«المشروع في صلاة الاستسقاء خطبةٌ واحدة»[١].

ويطلقون مصطلح «غير مشروع» أو «لا يشرع» على المكروه، كقولهم: «لا تبطل الصلاة بترك سنن الأفعال، ولا يشرع السجود له»[٢] وإذا كان المكروه غير مشروعٍ، فالمحرم غير مشروعٍ من باب أولى[٣].

ومما سبق يظهر لنا أن مصطلح «المشروع» يندرج تحته من الأحكام التكليفية كلٌّ من: الواجب[٤]، والمندوب[٥]، كما أن مصطلح «غير المشروع» يندرج تحته: الحرام[٦]، والمكروه[٧].

بيد أن إدراج المكروه تحت مصطلح «غير المشروع» يؤيده أمر، ويُشكل عليه أمر، فالأمر الذي يؤيده أن الشارع قد نهى عنه، وإن كان النهي غير جازم، والأمر الذي يُشكل عليه أنه لا يترتب على فعله إثم.

ولتحرير مشروعية أو عدم مشروعية «المكروه»، يحسن بنا أن نتناول

---

(١) الشرح الكبير لابن قدامة ٥/ ٤٢٣.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٦٨١.

(٣) تنبيه: يطلق المشروع ويراد به معنيان:
المعنى الأول: ما شرعه الله من الأحكام في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فيدخل فيه بهذا الاعتبار: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح على قول من يقول إنه مأمورٌ به؛ لأن مُشَرِّع هذه الأحكام هو الله ﷻ، فمصطلح المشروع بهذا الاعتبار مرادف لمصطلح «الشريعة»، ويقابل قوانين البشر الوضعية.
المعنى الثاني: ما يقابل الممنوع، فيقال مثلاً: صلاة الضحى مشروعة، والغيبة غير مشروعة. وهذا المعنى هو المراد في هذا البحث، فليتنبه لهذا.

(٤) الواجب: هو ما اقتضى الشرع فعله اقتضاءً جازماً. انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٢٦٥.

(٥) المندوب: هو ما اقتضى الشرع فعله اقتضاءً غير جازم. المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) الحرام: ما اقتضى الشرع تركه اقتضاءً جازماً. المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٧) المكروه: ما اقتضى الشرع تركه اقتضاءً غير جازم. المصدر السابق، نفس الصفحة.

هذه المسألة من زاوية المقصد العام لتشريع الأحكام، وذلك أن المقصد العام للشارع في تشريع الأحكام: هو تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة، بجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم[١].

قال الإمام الشاطبي[٢] عند كلامه على أقسام الاقتضاء[٣] باعتبار ما تتضمنه الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد ـ ما نصه: «.. وأيضاً فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى تكميلٍ خادم، ومكملٍ مخدوم، وما هو كالصفة والموصوف، فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات، وبالضد، . . . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات، من حيث كانت رائداً لها وأنساً بها، بمخالفة ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها، حتى قيل: المعاصي بريد الكفر»[٤].

وفي كلام الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ إشارةٌ واضحةٌ إلى أن المكروه كالسياج للمحرم، فمتى كُسِرَ هذا السياج أوشك المكلف أن يقع في الحرام، وهذا يدل على عدم مشروعية المكروه.

وأما كون فاعل المكروه لا يأثم فالظاهر أنه لا يُشْكل على عدم مشروعية المكروه؛ لأن مقارف المكروه وإن لم «يستحق العقاب فقد يستحق اللوم والعتاب»[٥].

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/ ١١؛ مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص٢٠٠، علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص١٩٨.

(٢) هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أبو إسحاق، العلامة المحقق المجتهد الفقيه، ولد بغرناطة سنة ٧٢٠هـ على الأرجح، له مصنفات من أشهرها «الموافقات» و«الاعتصام» توفي بغرناطة ٧٩٠هـ. انظر: شجرة النور الزكية ص٢٣١؛ الأعلام ١/ ٧١.

(٣) الاقتضاء هو: الطلب. نهاية السول ١/ ٥٧.

(٤) الموافقات ٣/ ٥٣٩.

(٥) أصول الفقه للزحيلي ١/ ٨٤ بتصرف يسير؛ وانظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤١٤.

ولأن الشارع قد حث على ترك المكروه بترتيب الثواب على هذا الترك، وإن لم يؤثم فاعله، وقد ذكر بعض العلماء أن المكروه «يكون فعله لوثة مخالفةٍ في صحيفة الإنسان»[1].

مدى اعتبار المباح مشروعاً:

لما كان مدار التكليف[2] على الاقتضاء؛ أي: اقتضاء الفعل (الوجوب والندب) واقتضاء الترك (الحرمة، والكراهة) وقد تمهد لنا مما سبق أن اقتضاء الأمر يدخل تحت مصطلح «المشروع» واقتضاء الترك يدخل تحت مصطلح غير المشروع، وحيث إن «الاقتضاء هو الطلب، وهو ينقسم إلى طلب فعلٍ وطلب ترك»[3]، فإن اعتبار المباح[4] مشروعاً أو غير مشروع، يتفرع على مسألةٍ أصولية معروفةٍ وهي: هل الإباحة تكليف أم لا؟ وهذه المسألة قد اختلف فيها العلماء على مذهبين[5]:

المذهب الأول: أن الإباحة ليست تكليفاً، ولا تدخل تحت الأحكام التكليفية، وهو مذهب جمهور العلماء.

المذهب الثاني: أن الإباحة تكليف، وذهب إلى ذلك الأستاذ أبو

---

(١) قاله القاري في فتح باب العناية، نقلاً عن: إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ٢/ ٦٤؛ وانظر: البحر المحيط ١/ ٢٩٨.

(٢) قاله الفتوحي: «التكليف: هو إلزام مقتضى خطاب الشرع، فيتناول الأحكام الخمسة: الوجوب والندب الحاصلين عن الأمر، والحظر والكراهة الحاصلين عن النهي، والإباحة الحاصلة عن التخيير، إذا قلنا: إنها من خطاب الشرع». شرح الكوكب المنير ١/ ٤٨٣.

(٣) نهاية السول ١/ ٥٧.

(٤) المباح هو: ما لا يمدح على فعله ولا على تركه. إرشاد الفحول ص٦١؛ وانظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٢٢.

(٥) انظر هذه المسألة في: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ١٢٦، البحر المحيط ١/ ٢٧٨.

إسحاق الإسفراييني[1].

والخلاف في هذه المسألةِ لفظي، وحجة الجمهور تتلخص في: أن التكليف يكون بطلب ما فيه مشقة، والمباح لا كلفة فيه ولا طلب.

وأبو إسحاق الإسفراييني: لم يثبته بالنسبة لأصل الفعل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً.

وما قاله أبو إسحاق ضعيفٌ؛ لأن هذا التأويل ينسحب على باقي الأحكام التكليفية في وجوب اعتقاد الحكم، من وجوبٍ أو حرمةٍ أو ندبٍ أو كراهةٍ. والكلام ليس في الاعتقاد بأن بعض الأشياء مباحة، وإنما الكلام في نفس الفعل الذي تعلقت به الإباحة كالأكل والشرب[2].

فإن قيل: إذا كان المباح ليس تكليفاً، فكيف اعتبر من الأحكام التكليفية الخمسة؟

والجواب: إما أن يقال: إن هذا من باب التغليب، أو لأنه يتعلق بالمكلف[3] «أي: أن الإباحة والتخيير لا تكون إلا لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، أما الناسي والنائم والمجنون والصبي ومن في حكمهم فلا إباحة في حقهم ولا حظر ولا إيجاب»[4].

وانطلاقاً مما سبق فإنه يتضح لنا أن المباح لا يندرج تحت مصطلح «المشروع» حقيقةً؛ لأنه غير مُكَلَّفٍ به على الصحيح كما سبق. لكن يمكن

---

(١) هو: إبراهيم بن محمد بن مهران، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، أحد العلماء المشهورين في الأصول والفروع، من مصنفاته: «تعليقةٌ في أصول الفقه»، و«الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين» توفي سنة ٤١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/٣٥٣؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤/٢٥٦.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١/١٢٦؛ إتحاف ذوي البصائر ٢/٥٤.

(٣) انظر: الفروق ١/١٦١، تهذيب الفروق ١/١٧٦.

(٤) إتحاف ذوي البصائر ٢/٥٥، وانظر: تهذيب الفروق ١/١٧٧.

أن يعتبر المباح مشروعاً تجوّزاً من باب التغليب؛ لأنه متعلق بفعل المكلف، وهو نفس التعليل الذي جُعِلَ به المباحُ أحدَ الأحكام التكليفية الخمسة، والله أعلم.

وبعد البحث السابق والذي توصلنا من خلاله إلى أن كُلّاً من: الواجب والمندوب والمباح يندرج تحت مصطلح «المشروع»، وأن المحرم والمكروه يندرج تحت مصطلح «غير المشروع»؛ فسنحاول التوصل إلى تعريف لكلٍّ من مصطلحي المشروع وغير المشروع. وقد حاولت جاهداً أن أقع على تعريف لهذين المصطلحين، فلم أجد بعد البحث إلا تعريفاً واحداً في المعجم الوسيط نصَّ على أن المشروع: ما سَوّغه الشرع[1].

ولكن هذا التعريف غير مانعٍ؛ لأنه يدخل تحته المكروه؛ فإن المكروه يسُوغ فعله شرعاً، بمعنى أنَّ مَنْ فعله لا يعاقب، وقد تحصل لنا مما سبق أن المكروه غير مشروعٍ وإن جاز فعله.

كما أن تعريف المعجم الوسيط يُفهم منه أن غير المشروع: هو ما لم يسوغه الشرع.

وهذا أيضاً غير جامع لأنّه غيرُ شاملٍ للمكروه، فالمكروه يسوغ فعله بدليل أن فاعله لا يعاقب.

التعريف المختار:

لما كانت القاعدة العلمية في التعريفات أن تكون جامعةً لأفراد المعرف، مانعةً لدخول غيره فيه؛ فلا بد من وضع تعريفين لمصطلحي «المشروع» و«غير المشروع» يكونان سالمين من الاعتراضات السابقة.

---

(١) المعجم الوسيط (شرع) ص٤٧٩.

وبعد النظر والتأمل فإن الذي يظهر والعلم عند الله **أن المشروع**: هو ما أمر الشرع به أو سوغه، من غير ترتيب ثوابٍ على تركه.

شرح التعريف:

- يدخل في عبارة «ما أمر الشرع به» الواجب والمندوب، فإن كُلّاً منهما مأمورٌ به، وإن كان الأمرُ في الواجب جازماً، وفي المندوب غيرُ جازم.

- وفي عبارة «أو سوّغ فعله» إشارةٌ إلى المباح.

- وعبارة «من غير ترتيب ثواب على تركه» قيدٌ يخرج به المكروه، فإن تارك المكروه يثاب على تركه.

كما يمكن تعريف «**غير المشروع**» بأنه: ما نهى الشرع عنه.

شرح التعريف:

هذا التعريف يشمل الحرام والمكروه، فإن كُلّاً منهما منهيٌّ عنه، وإن كان النهي في الحرام جازماً، وفي المكروه غير جازم.

المبحث الثاني

أقسام الرأي من حيث المشروعية وعدمها

تمهيد

لما كان الرأي هو نتاج التأمل والتفكير، وإعمال العقل لاستخراج الصواب مما يعرض للإنسان من الأحكام الشرعية والدنيوية، ونظراً لتفاوت العقول في الذكاء والغباء من جهةٍ، والقرب من الله والبعد عنه من جهةٍ أخرى؛ كان لا بد من تفاوت الآراء الصادرة عن هذه العقول، وانقسامها إلى آراء موافقةٍ لمقتضى الشرع، وأخرى مخالفةٍ له.

وحيث إن الرأي هو مادة التعبير وقوامه؛ كان من الضروري بيان الرأي الشرعي وأقسامه، وكذا الرأي غير الشرعي وأقسامه، وهذا ما سنتطرق إليه في هذا المبحث بعون الله تعالى.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام؛ أنني اعتمدت اعتماداً كبيراً على تقسيم وتفصيل الإمام ابن القيم للرأي في كتابه الماتع إعلام الموقعين،

حيث إنني لم أجد بعد البحث فيما بين يدي من المصادر مَنْ فصّل تفصيله، فقد قسم الرأي إلى ثلاثة أنواع: رأي محمود، وينقسم إلى أربعة أقسام، ورأي باطل، وينقسم إلى خمسة أقسام، ورأي مشتبه لا يجوز العمل به إلا اضطراراً.

وقد أفاض رَحِمَهُ اللهُ في شرح كُلِّ نوع بكلامٍ نفيسٍ لا مزيد عليه.

بيدَ أن الناظر في تقسيم الإمام ابن القيم للرأي يتضح له بجلاء أن كلامه كُلَّه مُنصبٌّ على الرأي الذي يرشد إلى استنباط الحكم الشرعي، أو يعين على تفهم النصوص.

وقد تقدم معنا أن مفهوم الرأي في هذا البحث أوسع مما ذهب إليه ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ وبالتالي فقد أضفت إلى الرأي المشروع ـ وهو الذي عَبَّر عنه ابن القيم بالمحمود ـ قسماً خامساً هو عبارة عن: الرأي في مجال الأمور الدنيوية. وحاولت جاهداً أن أتلمس الأساس الشرعي لهذا النوع من أنواع الرأي، وأن أضع ضابطاً له، ذاكراً كلام بعض أهل العلم في هذا الصدد، وبالله التوفيق.

الرأي المشروع وأنواعه

الفرع الأول: تعريف الرأي المشروع

تقدم معنا أن المراد بمصطلح الرأي في هذا البحث هو: ما يرجُحُ في القلب بعد فكرٍ وتأمل لمعرفة وجه الصواب واستخراج حال العاقبة. كما تقدم أن المشروع من الأعمال: هو ما أمر به الشرع أو سوغه من غير ترتيب ثوابٍ على تركه.

وبناءً على ما سبق، فإن الرأي المشروع: ما يرجُحُ في القلب بعد فكرٍ وتأمل لمعرفة وجه الصواب واستخراج حال العاقبة، مما أمر به الشارع أو سوّغه من غير ترتيب ثواب على تركه.

الفرع الثاني: أنواع الرأي المشروع

فيما يلي عرضٌ لأنواع الرأي المشروع (أو المحمود) كما ذكرها ابن القيم، مع شيءٍ من الدراسة لكل نوع، مضيفين لذلك ما تقدمت الإشارة إليه سابقاً، وهو الرأي في مجال الأمور الدنيوية.

النوع الأول: رأي الصحابة رضوان الله عليهم

وقد أشار إليه الإمام ابن القيم بقوله: «رأي أفقه الأمة، وأبرٌ الأمة قلوباً، وأعمقهم علماً، وأقلّهم تكلفاً، وأصحهم قصوداً، وأكملهم فطرةً، وأتمهم إدراكاً، وأصفاهم أذهاناً، الذين شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول [ﷺ][1] فنسبة آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ، كنسبتهم إلى صحبته، والفرق بينهم وبين مَنْ بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل؛ فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم.

قال الشافعي رحمه الله في رسالته البغدادية التي رواها عنه الحسن بن محمد الزعفراني[2]، وهذا لفظه: وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب محمد ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحدٍ بعدهم، فرحمهم الله وهنأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عاماً[3] وخاصاً

---

(١) إضافة غير موجودة بالأصل.

(٢) هو: الحسن بن محمد بن الصبّاح البغدادي، أبو علي الزعفراني، فقيه محدث، أحد تلاميذ الشافعي ورواة مذهبه القديم، توفي سنة ٢٦٠هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ١١٢؛ شذرات الذهب ٢/ ١٤٠.

(٣) العام هو: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعةً. إرشاد الفحول ص٣٩٤.

عزماً[١] وإرشاداً، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كُلِّ علمٍ واجتهادٍ وورعٍ وعقلٍ وأمرٍ استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا، ومَنْ أدركنا ممن يُرضى أو حُكي لنا عنه ببلدنا: صاروا فيما لم يعلموا لرسول الله ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول، ولم نخرج عن أقاويلهم، وإن قال أحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله»[٢].

المراد بالصحابي:

الصحابي في اللغة: مشتق من الصحبة، وهي تطلق ويُراد بها عدة معانٍ منها: المدح، والحفظ، والمعاشرة، والملازمة[٣].

وأما في الاصطلاح: فقد اختلف العلماء في تعريف الصحابي على أقوالٍ كثيرة، قال الحافظ ابن حجر[٤]: «وأصح ما وقعت عليه من ذلك، أن الصحابي: من لقي النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام»[٥].

المراد بقول الصحابي:

إذا ورد عن الصحابي قولٌ في حادثةٍ لم يخل من أحوال:

١ ـ قول الصحابي فيما لا مجال للرأي والاجتهاد فيه: فهذا له حكم

---

(١) الخاص هو: اللفظ الدال على شيءٍ بعينه. مختصر الروضة مع شرحه ٢/ ٥٥٠.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٦٣.

(٣) انظر: اللسان (صحب) ٧/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧، المصباح (صحبته) ١/ ٣٣٣.

(٤) هو: أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، شهاب الدين، أبو الفضل، الإمام الحافظ، له مؤلفات كثيرة منها: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»؛ و«التلخيص الحبير بتخريج أحاديث الرافعي الكبير»، توفي عام ٨٥٢هـ. انظر: شذرات الذهب ٧/ ٢٧٠؛ البدر الطالع ١/ ٦١.

(٥) الإصابة ١/ ٧؛ وانظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٩٢؛ المستصفى ١/ ٢٦١؛ التعريفات ص١٧٣؛ الواضح لابن عقيل ٥/ ٥٩ ـ ٦٤.

الرفع إلى النبي ﷺ على الصحيح[(١)].

٢ ـ قول الصحابي إذا خالفه غيره من الصحابة: فهنا لا يكون قول بعضهم حجةً على بعض، قال شيخ الإسلام ابن تيمية[(٢)]: «وإن تنازعوا ـ أي: الصحابة ـ رُدَّ ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء»[(٣)].

٣ ـ قول الصحابي إذا انتشر ولم يُخالف: وهذا له ثلاث حالات[(٤)]:

الأولى: أن يُعلم من قرينة حال الساكت أنه راضٍ بذلك، فهذا إجماع قولاً واحداً.

الثانية: أن يُعلم من قرينة حاله أنه ساخطٌ غير راض فليس بإجماع قولاً واحداً.

الثالثة: ألّا يُعلم منه رضا ولا سخط، ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: أنه إجماع وحجة، وهو قول جماهير العلماء.

---

(١) انظر: المسودة ص٣٣٦؛ البرهان ٢/ ١٣٦١؛ إعلام الموقعين ٤/ ٩٢؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥. وخالف في ذلك: أبو الخطاب، وابن عقيل، وبعض الشافعية، انظر: المسودة ص٣٣٧؛ الواضح لابن عقيل ٥/ ٢١٠؛ نهاية السول ٤/ ٤٠٩.

(٢) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن الخضر بن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس، شيخ الإسلام، الإمام الفقيه المحدث الأصولي البارع، له الكثير من المصنفات منها «منهاج السنة» و«درء تعارض العقل والنقل» توفي سنة ٧٢٨هـ. انظر: الدرر الكامنة ١/ ١٤٤؛ شذرات الذهب ٦/ ٨٠.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ١٤؛ وانظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٤٩؛ نهاية السول ٤/ ٤٠٧؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٢٢.

(٤) مذكرة في أصول الفقه ص١٨٧ ـ ١٨٨؛ وانظر: إجمال الإصابة ص٢٠ ـ ٣١؛ المستصفى ١/ ٣٦٥ ـ ٣٦٩؛ البحر المحيط ٤/ ٤٩٤ ـ ٤٩٨؛ إعلام الموقعين ٤/ ٩٢.

الثاني: أنه حجة وليس بإجماع.

الثالث: أنه ليس بحجة ولا إجماع.

والصواب الأول، والله أعلم[١].

٤ ـ قول الصحابي إذا لم يخالفه أحدٌ من الصحابة ولم يشتهر بينهم، أو لم يُعلم هل اشتهر أو لا، وكان للرأي فيه مجال. وهذا هو المراد بحثه في هذا المقام، وهو أحد الأدلة التي اختلف العلماء في حجيتها، على أقوالٍ أشهرها أربعة وهي:

الأول: أن قول الصحابي حجة، وهو قول جمهور الحنفية ـ منهم الإمام أبو حنيفة وأبو يوسف[٢]، ومذهب مالك والشافعي في قوله القديم، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وهو قول أكثر الحنابلة[٣].

الثاني: أن قول الصحابي ليس بحجة، وهذا القول منسوبٌ لجمهور الأصوليين وهو القول الجديد للشافعي والرواية الثانية عن الإمام أحمد[٤].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ١٤؛ إعلام الموقعين ٤/ ٩٢؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خُنيس بن سعد، أبو يوسف الأنصاري الكوفي البغدادي، ولد سنة ١١٣هـ، صاحب أبي حنيفة وتلميذه، كان إماماً، ثقة في الحديث، فقيه علامة، من مصنفاته: «الخراج» و«الآثار» توفي سنة ١٨٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٥؛ الأعلام ٨/ ١٩٣.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٣/ ٣٢٣؛ شرح تنقيح الفصول ص٣٥٠؛ الإحكام للآمدي ٤/ ١٤٩؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ١٤؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٢٢.

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥٠؛ الإحكام للآمدي ٤/ ١٤٩؛ نهاية السول ٤/ ٤٠٩؛ روضة الناظر ٢/ ٥٢٥.

فائدة: قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٤ ما نصه «القول بحجية قول الصحابي هو قول الشافعي في أحد قوليه، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول إنه قوله القديم»، وقد ذهب إلى ذلك أيضاً العلامة ابن القيم، في إعلام الموقعين ٤/ ٩٢ ـ ٩٤.

الثالث: أن الحجة في قول كُلٍّ واحد من الخلفاء الأربعة الراشدين ﵃ ولم ينسب هذا القول لأحد(١).

الرابع: أن الحجة في قول كُلٍّ من أبي بكر وعمر ﵄، ولم ينسب هذا القول لأحد(٢).

الأدلة:

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بحجية قول الصحابي مطلقاً بأدلة كثيرة منها(٣):

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى أثنى على مَنْ اتبعهم، فإذا قالوا قولاً فاتبعهم متبع عليه قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم، فيجب أن يكون محموداً على ذلك، وأن يستحق الرضوان(٤).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى شهد للصحابة رضوان الله عليهم بأنهم

---

(١) انظر: المستصفى ٢/٤٥١؛ شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٣٥٥؛ روضة الناظر ٢/٥٢٦.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) استدل ابن القيم في إعلام الموقعين ٤/٩٤ ـ ١١٣، على حجية قول الصحابي بثلاثةٍ وأربعين دليلاً، وانظر أيضاً: الإحكام للآمدي ٤/١٥٢ ـ ١٥٤؛ روضة الناظر ٢/٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ إجمال الإصابة ص٥٦ ـ ٦٧.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٤/٩٤ ـ ٩٥؛ إجمال الإصابة ص٥٧.

يأمرون بكل معروف، ينهون عن كل منكر، فلو كانت الحادثة في زمانهم لم يفت فيها إلا مَنْ أخطأ منهم، لم يكن أحدٌ منهم قد أمر فيها بمعروف ولا نهى فيها عن منكر؛ إذ الصواب معروف بلا شك، والخطأ منكرٌ من بعض الوجوه، ولولا ذلك لما صح التمسك بهذه الآية على كون الإجماع حجة، وإذا كان هذا باطلاً، عُلِمَ أن خطأ من يعلم منهم في العلم، إذا لم يخالفه غيره؛ ممتنع، وذلك يقتضي أن قوله حجة[١].

٣ ـ ما أخرجه مسلمٌ في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري[٢] رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنةٌ لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»**[٣].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ «جعل نسبة أصحابه إلى مَنْ بعدهم كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء، ومن المعلوم أن هذا التشبيه يعطي من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيهم ﷺ، ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم، وأيضاً فإنه جعل بقاءهم بين الأمة أمنة لهم، وحرزاً من الشر وأسبابه، فلو جاز أن يخطئوا فيما أفتوا به ويظفر به مَنْ بعدهم، لكان الظافرون بالحق أمنةً للصحابة وحرزاً

(١) انظر: إعلام الموقعين ٤/١٠٠ ـ ١٠١؛ إجمال الإصابة ص٥٦ ـ ٥٧.

(٢) هو: عبد الله بن قيس بن سليم بن حضّار الأشعري التميمي، أبو موسى، الإمام الكبير صاحب رسول الله ﷺ، وهو معدودٌ فيمن قرأ على النبي ﷺ، وهو أقرأ أهل البصرة، وأفقههم في الدين، هاجر إلى الحبشة وقدم إلى المدينة ليالي فتح خيبر، وغزا وجاهد مع النبي ﷺ، توفي سنة ٤٢هـ، وقيل ٤٣هـ.
انظر الاستيعاب ٤/٣٢٦؛ سير أعلام النبلاء ٢/٣٨٠.

(٣) أخرجه مسلم، في فضائل الصحابة، باب: أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان للأمة، ح٦٤١٣ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٦/٢٩٩ ـ ٣٠٠).

لهم، وهذا من المحال»[١].

٤ ـ أن فتيا الصحابي لا تخرج عن ستة أوجه[٢]:

الوجه الأول: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الوجه الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه ﷺ.

الوجه الثالث: أن يكون فهمها من آيةٍ من كتاب الله فهماً خفي علينا.

الوجه الرابع: أن يكون قد اتفق عليها ملؤهم، ولم يُنقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

الوجه الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة، ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنّا، أو لقرائن حاليّة اقترنت بالخطاب أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ، ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته، وسماع كلامه، والعلم بمقاصده، وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لم نفهمه نحن. وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها.

الوجه السادس: أن يكون فهم ما لم يُرده ﷺ، وأخطأ في فهمه، والمراد غير ما فهمه.

وعلى هذا التقرير سيكون كلامه حجة.

ومعلومٌ قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة، أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين.

---

(١) إعلام الموقعين ٤/١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ٤/١١٣؛ الفقيه والمتفقه ١/٤٣٧ ـ ٤٣٨؛ إجمال الإصابة ص٦٤.

ثانياً: أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون بعدم حجية قول الصحابي مطلقاً، بأدلة منها[١]:

١ ـ أن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته، فيكون قوله متردداً بين الخطأ والصواب، فكيف يكون حجة وهذه حاله[٢].

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال: بأن عدم عصمة الصحابي عن الخطأ والسهو والغلط، لا يمنع من اتباعه وتقليده، فإن المجتهد غير معصوم، ويلزم العامي تقليده، ومجتهدو الأمة بالنسبة إلى مجتهدي الصحابة كالعامة مع العلماء، لاختصاصهم بحضور التنزيل ومعرفة التأويل، فيترجحون بذلك على سائر المجتهدين[٣].

٢ ـ أن الصحابة رضوان الله عليهم قد اختلفوا فيما بينهم في مسائل كثيرة، ولم ينكر أحدٌ منهم على مَنْ خالفه، وهذا يدل على أن قول الصحابي ليس بحجة[٤].

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال: بأنه ليس في محل النزاع؛ لأن الكلام هنا على حجية قول الصحابي إذا لم يخالفه صحابي آخر، أما إذا خولف من قبل صحابي آخر، فإنه ليس بحجة إجماعاً[٥].

ثالثاً: دليل القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث بحديث العرباض بن سارية[٦] رضي الله عنه

---

(١) انظر: إجمال الإصابة ص٦٧ ـ ٧٢؛ روضة الناظر ٢/ ٥٢٦؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥١؛ روضة الناظر ٢/ ٥٢٦.

(٣) انظر: روضة الناظر ٢/ ٥٢٨؛ شرح مختصر الروضة ٣/ ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٤٥١؛ روضة الناظر ٢/ ٥٢٦.

(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ١٤؛ الإحكام للآمدي ٤/ ١٤٩.

(٦) هو: عرباض بن سارية السلّمي، أبو نجيح، كان من أهل الصفة ونزل حمص، =

قال: قال رسول الله ﷺ: «... **فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي..**» الحديث[١].

وأجيب عن هذا الدليل: بأن الأمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين ﷺ ليس فيه دليل على أن قولهم حجة دون سواهم من الصحابة، لعموم الدليل في غيرهم.

وتخصيص الخلفاء الراشدين ﷺ بالأمر بالاقتداء بهم يحتمل احتمالين:

الاحتمال الأول: أنه أراد اتباعهم في سيرتهم وعدلهم.

الاحتمال الثاني: أنه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم[٢].

رابعاً: دليل القول الرابع:

استدل أصحاب القول الرابع بما رواه حذيفة بن اليمان[٣] ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**اقتدوا باللَّذين من بعدي: أبي بكر وعمر**»[٤].

= توفي سنة ٧٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/ ٤١٩؛ تهذيب التهذيب ٧/ ١٥٣.

(١) جزء من حديث، أخرجه أبو داود، في السنة، باب: لزوم السنة، ح٤٥٩٤ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥)؛ والترمذي، في العلم، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة، ح٢٨١٥، وقال: حديث حسن صحيح (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٧/ ٤٣٨)؛ وابن ماجه في المقدمة، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ح٤٢ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ١/ ٣٠).

(٢) انظر: روضة الناظر ٢/ ٥٢٨؛ إتحاف ذوي البصائر ٤/ ٢٧٤.

(٣) هو: حذيفة بن اليمان ـ واسم اليمان: حِسْل أو حُسَيل ـ بن جابر العبسي اليماني، أبو عبد الله، حليف الأنصار من أعيان المهاجرين، شهد أحداً وما بعدها، وقد أسَرّ له النبي ﷺ بأسماء المنافقين، وضبط عنه الفتن الكائنة في الأمة، توفي بالمدائن سنة ٢٦هـ.
انظر: الاستيعاب ١/ ٣٩٣؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٦١.

(٤) أخرجه الترمذي، في المناقب، باب: ٥٢، ح٣٧٤٢، وقال حديث حسن (جامع =

والجواب عليه كالجواب على دليل أصحاب القول الثالث.

خامساً: الترجيح:

وبعد العرض السابق لأقوال العلماء وشيءٍ من أدلتهم في مسألة حجية قول الصحابي إذا لم يُعلم له مخالف من الصحابة، فإن الذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن القول الراجح هو القول الأول الذي يقضي بحجية قول الصحابي إذا لم يخالف، لقوة أدلته وسلامتها من المعارض المقاوم في الجملة، والله أعلم.

النوع الثاني: الرأي الذي يفسر النصوص

قال ابن القيم: «النوع الثاني من الرأي المحمود: الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها، ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها كما قال عبدان[١]: سمعت عبد الله بن المبارك[٢] يقول: ليكن الذي تعتمد عليه الأثر وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث[٣].

= الترمذي مع تحفة الأحوذي ١٠/١٤٧)؛ وابن ماجه في المقدمة، بابٌ في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، ح٩٧ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ١/ ٧١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ١/ ٣٧٢، برقم١١٥٤.

(١) هو: عبد الله بن عثمان بن جبلة الأزدي مولاهم المروزي، أبو عبد الرحمٰن الملقب: عبدان، إمام حافظ محدث، قال أحمد بن عبدة الآملي: تصدق عبدان في حياته بألف ألف درهم، وكتب كتب ابن المبارك بقلم واحد، توفي سنة ٢٢١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٧٠؛ تهذيب التهذيب ٥/٢٧٨.

(٢) هو: عبد الله بن المبارك بن واضح، أبو عبد الرحمٰن الحنظلي مولاهم، التركي، ثم المروزي، أبو عبد الرحمٰن، الإمام الحافظ الغازي شيخ الإسلام، من مصنفاته: كتاب في الجهاد، وآخر في الرقائق، مات سنة ١٨١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/٣٧٨؛ شذرات الذهب ١/ ٢٩٥.

(٣) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٧٠.

وهذا هو الفهم الذي يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده»[١].

نماذج من آراء الصحابة في تفسير النصوص[٢]:

١ ـ رأي الصحابة في العول[٣] في الفرائض عند تزاحم الفروض.

٢ ـ رأيهم في المسألتين العمريتين[٤].

وآراء الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في هذه المسائل ليست من قبيل الخرص والتخمين، حاشاهم ذلك بل هي آراءٌ مستندةٌ «إلى استدلال واستنباط من النص وحده، أو من نصٍّ آخر معه، فهذا من ألطف فهم النصوص وأدقه»[٥].

فرأيهم في العول في الفرائض مستندٌ إلى النظر في آيات المواريث، والقياس على مسألة: مال المفلس إذا ضاق عن وفاء الغرماء.

وأول مسألة عالت هي: زوج، وأختٌ، وأم، وفروض هذه المسألة هي على الترتيب: نصفٌ، ونصفٌ، وثلث، ومال الميت لا يتسع لها. وقد حدثت هذه المسألة «في زمن عمر بن الخطاب ﷺ، فجمع الصحابة للمشورة فيها فقال العباس ﷺ: «أرى أن تقسم المال بينهم على قدر سهامهم»، فأخذ عمرُ بهذا الرأي، واتبعه الناس على ذلك»[٦].

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٦٥.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) العول: هو زيادة في السهام على الفريضة، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة، فيدخل النقصان عليهم بقدر حصصهم. التعريفات ص٢٠٥.

(٤) العمريتان مسألتان من مسائل المواريث، وهما: زوج وأب وأم، وزوجةٌ وأب وأم. انظر: تسهيل الفرائض ص٢٧.

(٥) إعلام الموقعين ١/ ٦٥ ـ ٦٦.

(٦) انظر: المغني ٩/ ٢٨، وقد أخرج البيهقي هذا الأثر بنحوه، في الفرائض، باب =

فالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لمّا ازدحمت في هذه المسألةِ فروضٌ لا يتسع لها المال، أدخلوا النقص عليهم كلهم، وقسموا المال بينهم على قدر فروضهم كما يقسم مال المفلس بين غرمائه بالحصص؛ لضيق ماله عن وفائهم(١).

ورأيهم في توريث الأم ثلث الباقي في العمريتين مبني على فهمهم وتأملهم للقرآن «وهذا الفهم في غاية اللطف، وهو من أدق فهم القرآن»(٢)، وذلك أن القرآن دل على هذا الرأي «بطريق الإشارة، حيث جعل الله للأم ثلث المال إذا انفردت به مع الأب، فكذلك ينبغي إذا انفردت معه ببعض المال، أن يكون لها ثلث ما انفردا به مما بقي بعد فرض الزوجين، وهذا أيضاً قياس قاعدة الفرائض: فإن كُلَّ ذكرٍ وأنثى من جنسٍ إذا كانا في درجةٍ واحدة كان للذكر مثل حظ الأنثيين أو على السواء، ولو أعطينا الأم الثلث كاملاً في العمريتين لاختلت هذه القاعدة، ولذا لو كان بدل الأب جداً في العمريتين، لكان للأم الثلث كاملاً؛ لأنها أقرب منه فلا يزاحمها في كامل حقها(٣).

النوع الثالث: الإجماع المستند إلى الاجتهاد الجماعي

وقد عبر عنه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «الرأي... الذي تواطأت عليه الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم، فإن ما تواطئوا عليه من الرأي لا يكون إلا صواباً، كما تواطئوا عليه من الرواية والرؤيا، وقد قال النبي ﷺ لأصحابه وقد تعددت منهم رؤيا ليلة القدر في العشر الأواخر من

= العول في الفرائض ٦/ ٤١٤؛ السنن الكبرى ٦/ ٤١٤، وحسنه الألباني في إرواء الغليل ٦/ ١٤٥.

(١) انظر: المغني ٩/ ٢٨.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٢٧١.

(٣) تسهيل الفرائض ص٢٧.

رمضان: «**أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر**»[(١)]، فاعتبر ﷺ تواطؤ رؤيا المؤمنين، فالأمة معصومةٌ فيما تواطأت عليه من روايتها ورؤياها، ولهذا كان من سداد الأمر وإصابته أن يكون شورى بين أهله، ولا ينفرد به واحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم، وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ليس عنده فيها نصٌّ عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ، ثم جعلها شورى بينهم»[(٢)]. وهذا النوع من أنواع الرأي هو: الإجماع، المستند إلى الاجتهاد الجماعي المنبثق عن مشاورة أهل العلم، وهذا الاجتهاد إمّا أن يكون في النص الذي لا تكون دلالته قطعية، فيجتهد العلماء في تفسير معناه، ثم يجمعون على مقتضى هذا التفسير، وإمّا أن يكون هذا الإجماع مبنيّاً على اجتهادٍ في مسألةٍ لا نصّ فيها، ثم يجمع العلماء على الحكم الناتج عن اجتهادهم في حكمها، وسنتناول هذه الأمثلة بمزيدٍ من الإيضاح في نهاية هذه المسألة، بعون الله تعالى.

تعريف الإجماع:

الإجماع في اللغة: يطلق ويُراد به معنيان:

أحدهما: العزم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١].

والثاني: الاتفاق، يُقال: أجمعوا على كذا؛ أي: صاروا ذوي جمعٍ[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري، في فضل ليلة القدر، باب: التماس ليلة القدر، ح٢٠١٥ (صحيح البخاري مع الفتح ٤/٣٠١)؛ ومسلم، في الصيام، باب فضل ليلة القدر، ح٢٧٥٣ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٨/٢٩٨).

(٢) إعلام الموقعين ١/٦٦.

(٣) انظر: اللسان (جمع) ٢/٣٥٨؛ القاموس المحيط (باب العين، فصل الجيم) ٣/١٩.

وأما في الاصطلاح فهو: اتفاق مجتهدي الأمة على أمرٍ ولو فعلاً بعد النبي ﷺ[١].

حجية الإجماع:

الإجماع القطعي حجةٌ شرعية يجب اتباعها، باتفاق العلماء[٢]، خلافاً لبعض المبتدعة[٣]، والمراد بالقطعي: الإجماع القولي المشاهد، أو المنقول بالتواتر[٤].

---

(١) شرح الكوكب المنير ٢/٢١١؛ وانظر: المستصفى ٢/٢٩٤؛ البحر المحيط ٤/٤٣٦.

(٢) انظر: جماع العلم ص٥١ ـ ٥٢؛ روضة الناظر ٢/٤٤١؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/٣٤١.

(٣) كالنظّام وبعض الإمامية. انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/٤٥٨؛ شرح الكوكب المنير ٢/٢١٣. هذا وقد نقل عن الإمام أحمد قوله المشهور: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»، مع أن الناظر في فقهه يجد أنه رحمه الله يحتج بالإجماع ويستدل به في مواضع كثيرة، ولذا فقد حمل أهل العلم هذه المقولة على عدة محامل منها «الورع، أو على غير العالم بالخلاف، أو على تعذر معرفة الكل، أو على العام النطقي، أو على بُعدِه، أو على غير الصحابة لحصرهم، وانتشار غيرهم» شرح الكوكب المنير ٢/٢١٣ ـ ٢١٤؛ وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٩/٢٧١، ٢٠/١٠، ٢٤٧. ويؤيد التوجيه لكلام الإمام أحمد، تتمة كلامه حيث يقول: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي، والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا هو لم يبلغه» المسودة ص٣١٥. وقد نُقِلَ عن الإمام الشافعي نحوٌ من قول الإمام أحمد. انظر: الرسالة ص٥٣٤ قال الإمام ابن القيم: «وليس مراده ـ أي الإمام أحمد ـ استبعاد وجود الإجماع، ولكن أحمد وأئمة الحديث بُلوا بمن كان يردُّ عليهم السنة الصحيحة؛ بإجماع الناس على خلافها، فبين الشافعي وأحمد أنّ هذه الدعوى كذب» مختصر الصواعق المرسلة ص٥٨٣.

(٤) انظر: مذكرة في أصول الفقه ص١٧٩؛ شرح الكوكب المنير ٢/٢١٥. والمراد بالتواتر: خبر عددٍ يمتنع معه لكثرته تواطؤٌ على كذب عن محسوس. مختصر التحرير ص٤٨. وقد اختلف العلماء في عدد أهل التواتر على أقوالٍ كثيرة كلها ضعيفة والصحيح ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ونسبه إلى الأكثرين من أن =

هذا، ومع كون الإجماع القطعي حجةً بالاتفاق، فقد اختلف العلماء في إمكانية وقوعه، وذلك نظراً لكثرة العلماء، وانتشارهم في أقطار الدنيا، وعدم القدرة على معرفة أقوال الكل[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والإجماع الذي ينضبط ما كان عليه السلف الصالح[٢]، إذ بعدهم كثر الخلاف وانتشرت الأمة»[٣].

والأدلة على حجية الإجماع كثيرةٌ منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله ﷻ «جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور، فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين محذورةٌ، ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قولٍ أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم، وإذا كانت تلك محذورةً وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة»[٤].

= التواتر ليس له عدد محصور بل قد يحصل بكثرة المخبرين وقد يحصل بصفاتهم لضبطهم ودينهم، وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر يحصل بمجموعها العلم. انظر: مجموع الفتاوى ١٨/١٤٨؛ شرح الكوكب المنير ٢/٣٣٣؛ شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/١٢٠.

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/١٩٨؛ نهاية السول ٣/٢٤٢.

(٢) المراد بالسلف الصالح هنا: الأئمة المتقدمون من أصحاب القرون الثلاثة المفضلة من الصحابة والتابعين وتابعيهم. انظر: معالم الانطلاقة الكبرى ص٥٧.

(٣) مجموع الفتاوى ٣/١٥٧.

(٤) إرشاد الفحول ص٢٧٥.

٢ ـ قوله ﷺ: «.. فمن أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»[(١)].

قال الإمام الشافعي مستدلاً بهذا الحديث على حجية الإجماع: «إذا كانت جماعتهم متفرقةً في البلدان، فلا يقدر أحدٌ أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين، وقد وجِدَت الأبدان تكون مجتمعةً من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى؛ لأنه لا يمكن؛ ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما.

ومَنْ قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومَنْ خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةً غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله[(٢)].

مستند الإجماع:

ذهب الأئمة الأربعة وغيرهم إلى أن الإجماع لا بُدَّ أن يستند إلى دليل[(٣)].

وهذا الدليل إما أن يكون من الكتاب؛ كإجماعهم على وجوب الصلاة المفروضة على المكلف[(٤)].

وإما أن يكون الدليل من السنة كإجماعهم على توريث كلٍّ من

---

(١) أخرجه الترمذي، في الفتن، باب لزوم الجماعة، ح٢٢٥٤، وقال: حديث حسن صحيح غريب (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٦/٣٨٣)؛ والحاكم، في العلم، ح ٣٩٠، وصححه الذهبي (مستدرك الحاكم ١/١٩٩).

(٢) الرسالة ص٤٧٥ ـ ٤٧٦.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/٢٦١؛ شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/١٩٥؛ شرح الكوكب المنير ٢/٢٥٩.

(٤) انظر: المغني ٢/٥.

الجدّات السدس[(١)]. ولكن هل يجوز أن يكون مستند الإجماع اجتهاداً[(٢)]؟ وهو ما يهمنا في هذا المقام.

اختلف العلماء في هذه المسألة[(٣)]: فذهب الأئمة الأربعة وغيرهم إلى أنه يجوز أن يكون مستند الإجماع اجتهاداً، وخالف في هذه المسألة ابن حزم[(٤)]، وابن جرير الطبري[(٥)].

والاجتهاد الذي يصلح لأن يكون مستنداً للإجماع هو الاجتهاد الجماعي، الذي يصدر بعد مشاورة لأهل العلم والرأي. وهذا هو الاجتهاد الذي كان سنداً للعديد من الإجماعات في عهد الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم، وسنتناول فيما يلي جملةً من الأدلة الحاثة والآمرة على الاجتهاد الجماعي، وبالله التوفيق.

النصوص الدالة على مشروعية الاجتهاد الجماعي:

هناك نصوصٌ عديدةٌ من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة تدل على مشروعية الاجتهاد الجماعي منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

---

(١) انظر: الإجماع لابن المنذر ص٧٤ ـ ٧٥.

(٢) سنتكلم عن تعريف الاجتهاد وأدلة مشروعيته في المسألة التالية بعون الله تعالى.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٢٦٤؛ المستصفى ٢/ ٣٧٧؛ الإحكام لابن حزم ٤/ ٥٣٨ ـ ٥٣٩؛ شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٦١.

(٤) هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، فقيه حافظ، أحد أئمة المذهب الظاهري، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، من أشهر مصنفاته: «المحلى» و«الفصل في الملل والنحل»، توفي سنة ٤٥٦هـ ببادية لَبْله من بلاد الأندلس. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤؛ شذرات الذهب ٣/ ٢٩٩.

(٥) هو: محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري، المؤرخ المفسّر الإمام المجتهد، ولد سنة ٢٢٤هـ، من مصنفاته: «جامع البيان في تفسير القرآن»، و«اختلاف الفقهاء» توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٦٧؛ طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ١٢٠.

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله تعالى امتدح المؤمنين وأثنى عليهم، لكونهم يتشاورون فيما يحدث لهم من الأقضية والنوازل التي ليس فيها نصّ من كتاب أو سنة، وهذه الشورى هي في حقيقة الأمر الاجتهاد الجماعي، وسنتناول موضوع الشورى في الجانب التشريعي بمزيدٍ من التفصيل إن شاء الله تعالى[1].

٢ ـ عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: قلت: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «**اجمعوا له العالمين ـ أو قال: العابدين ـ من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد**»[2].

٣ ـ عن المسيب بن رافع[3] قال: «كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها عن رسول الله ﷺ أثر، اجتمعوا لها، وأجمعوا، فالحق فيما رأوا، فالحق فيما رأوا»[4].

٤ ـ عن ميمون بن مهران[5] قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكمٌ نظرَ في كتاب الله تعالى، فإن وَجَد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم

(١) انظر: ص٣٦٧ وما بعدها.
(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٥٢، في باب اجتهاد الرأي على الأصول.. إلخ، ح١٦١١، ١٦١٢؛ والخطيب البغدادي، في الفقيه والمتفقه ١/ ٤٧٦، في باب القول في الاحتجاج بصحيح القياس.. الخ، ح٥١٩، وقال محققا الكتابين: إسناده ضعيف. قلت: ولكن معناه صحيح ويشهد لصحة معناه ما يأتي من آثار عن الصحابة رضوان الله عليهم.
(٣) هو: المسيب بن رافع الأسدي الكاهلي، أبو رافع الكوفي الأعمى، تابعي فقيه ثبت، توفي سنة ١٠٥هـ. انظر: تهذيب التهذيب ١٠/ ١٣٩؛ شذرات الذهب ١/ ١٣٠.
(٤) أخرجه الدارمي، في المقدمة، باب التورع من الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، برقم١١٦ (سنن الدارمي ص٦٣).
(٥) هو: ميمون بن مهران، أبو أيوب الجزري، الإمام الحجة، أحد أعيان التابعين، توفي سنة ١١٧هـ وقيل سنة ١١٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٧١؛ تهذيب التهذيب ١٠/ ٣٨٤.

يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجَدَ فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيها بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيها بكذا أو كذا. فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس - وفي لفظ البيهقي: دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم - فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيءٍ قضى به. فكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيها بقضاء، فإذا كان لأبي بكرٍ قضاءٌ، قضى به، وإلا دعا الناس - وفي لفظ البيهقي: وإلا دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم - فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[(١)].

نماذج من إجماعات الصحابة رضوان الله عليهم المستندة إلى الاجتهاد الجماعي:

١ - لما كثُرَ القتل في القراء في يوم اليمامة[(٢)] أشار عمر بن الخطاب على أبي بكر الصديق رضي الله عنهما بجمع القرآن، فخالفه أبو بكر أولاً ثم رجع إلى قوله وجَمَع القرآن، وأجمع الصحابة على مشروعية هذا الفعل، وكان مستند هذا الإجماع هو اجتهاد الشيخين رضوان الله على الجميع، فقد أخرج البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت[(٣)] رضي الله عنه قال: «أرسل إليّ أبو بكرٍ

(١) أخرجه الدارمي، في المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، برقم١٦٣ (سنن الدارمي ص٧٣)؛ والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/١٩٦، في أدب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، برقم٢٠٣٤١، وقال ابن حجر في فتح الباري ١٣/٣٥٤: أخرجه البيهقي بسند صحيح.

(٢) اليمامة بلدة بنجد بينها وبين البحرين عشرة أيام، وكان فتحها وقتل مسيلمة الكذاب على يد خالد بن الوليد رضي الله عنه، في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، سنة ١٢هـ. انظر: معجم البلدان ٥/٥٠٥.

(٣) هو: زيد بن ثابت بن الضحاك بن لُوذان الخزرجي النجاري الأنصاري، أبو سعيد، شيخ المقرئين والفرضيين، كاتب الوحي، مفتي المدينة، أسلم لما هاجر =

الصديق مَقتلَ أهل اليمامة(١)، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكرٍ ﷺ: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحرَّ(٢) يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى إن استحر القتل بالقراء بالمواطن(٣)، فيذهب كثيرٌ من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هذا والله خيرٌ. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجلٌ شابٌ عاقلٌ لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه قال: فوالله لو كلفوني نقلَ جبلٍ من الجبال، ما كان أثقل عليّ مما أمرني به مِنْ جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير. لم يزل أبو بكرٍ يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكرٍ وعمر ﷺ...» الحديث(٤).

وقد ذكر الإمام البغوي(٥) أن الصحابة رضوان الله عليهم دعوا

= النبي ﷺ إلى المدينة وعمره إحدى عشرة سنة، وكلفه أبو بكر الصديق بجمع القرآن، توفي سنة ٤٥هـ، وقيل ٥١هـ.
انظر: الاستيعاب ٢/١١١؛ سير أعلام النبلاء ٢/٤٢٦.

(١) أي عقِبَ قتل أهل اليمامة، والمراد بأهل اليمامة هنا مَنْ قتل فيها من الصحابة في حرب مسيلمة الكذاب وقد قتل من الصحابة جماعة كثيرة قيل سبعمائة وقيل أكثر. انظر: فتح الباري ٨/٦٢٨.

(٢) استحرَّ: أي اشتدَّ وكثُرَ. المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) بالمواطن: أي الأماكن التي يقع فيها القتال مع الكفار. المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) أخرجه البخاري، في فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح٤٩٨٦ (صحيح البخاري مع الفتح ٨/٦٢٧).

(٥) هو: الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، أبو محمد البغوي، الشافعي، فقيه مفسر محدث، ولد سنة ٤٣٦هـ، من مؤلفاته «التهذيب» و«شرح السنة»، توفي سنة ٥١٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٩/٤٣٩؛ شذرات الذهب ٤/٤٨.

الصديق رضي الله عنه لجمع القرآن «فرأى في ذلك رأيهم، فأمر بجمعه في موضع واحد، باتفاقٍ من جميعهم. . . وكان هذا الاتفاق من الصحابة سبباً لبقاء القرآن. .»[١].

وقد ذكر الإمام ابن حجر أن مستند هذا الإجماع من الصحابة رضوان الله عليهم «الاجتهاد السائغ الناشئ عن النصح لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم»[٢].

٢ ـ جَمَعَ عثمان رضي الله عنه الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة[٣] التي أُنزل القرآن عليها، ومنع الناس من القراءة بغيره، وأجمع الصحابة على ذلك[٤].

فقد روى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن حذيفة بن اليمان قدِمَ على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية[٥] وأذربيجان[٦] مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلي

---

(١) شرح السنة ٤/ ٥٢١ ـ ٥٢٤.
(٢) فتح الباري ٨/ ٦٢٩.
(٣) اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة على خمسةٍ وثلاثين قولاً، أقربها أنها: سبعة أوجه من وجوه التغاير. انظر: فتح الباري ٨/ ٦٤٠؛ النشر في القراءات العشر ١/ ٢٦.
(٤) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٢٦؛ الطرق الحكمية ص١٩.
(٥) أرمينية هي: إحدى جمهوريات الاتحاد السوفيتي سابقاً، تقع في المنطقة الجبلية الوسطى بالقوقاز، تحدها جورجيا من الشمال، وتركيا وإيران من الغرب. انظر: القاموس السياسي ص٦٠؛ معجم البلدان ١/ ١٩١.
(٦) أذربيجان هي: إحدى جمهوريات الاتحاد السوفيتي سابقاً، تطل على الساحل الغربي ببحر قزوين.
انظر: القاموس السياسي ص٥٢؛ معجم البلدان ١/ ١٥٥.

إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك. فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير[١] وسعيد بن العاص[٢]، وعبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام[٣]، فنسخوها في المصاحف وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيءٍ من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كُلِّ أفقٍ بمصحفٍ مما نسخوا، وأمَرَ بما سواه من القرآن في كُلِّ صحيفة أو مصحف أن يحرق[٤].

فما فعله عثمان رضي الله عنه من جمع للناس على مصحف واحد، كان بعد مشاورة للصحابة انتهت بإجماعهم على هذا الأمر، فقد أخرج ابن أبي

---

(١) هو: عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي المكي، ثم المدني، أبو بكر، وأبو خبيب أمير المؤمنين، أحد الأعلام، أول مولود للمهاجرين بالمدينة، ولد سنة اثنتين، وقيل سنة إحدى، وهو معدودٌ في صغار الصحابة، بويع بالخلافة عند موت يزيد سنة ٦٤هـ، حكم على الحجاز واليمن ومصر والعراق وخراسان وبعض الشام ولم يستوثق له الأمر، وقاتله عبد الملك بن مروان وقتل في زمنه على يد الحجاج سنة ٧٣هـ، وقيل سنة ٧٢هـ.
انظر: الاستيعاب ٣/ ٣٩؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٣٦٣.

(٢) هو: سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية القرشي الأموي المدني، ولد عام الهجرة، وقيل ولد عام إحدى للهجرة، قال أبو حاتم: وله صحبة، ومات النبي ﷺ وله تسع سنين، كان شريفاً جواداً ممدحاً، حازماً عاقلاً، ولي إمرة المدينة لعثمان رضي الله عنه، وولي إمرة الكوفة غير مرةٍ لمعاوية، توفي بقصره بالعرصة على بعد ثلاثة أميال من المدينة سنة ٥٩هـ. انظر: الاستيعاب ٢/ ١٨٣؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٤٤٤.

(٣) هو: عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام، القرشي المخزومي، أبو محمد، كان أبوه من الطلقاء وليس لعبد الرحمٰن صحبة، وكان ثقةً من نبلاء الرجال، توفي قبل معاوية رضي الله عنه. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/ ٤٨٤؛ التهذيب ٦/ ١٤٣.

(٤) أخرجه البخاري، في فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح٤٩٨٧ (صحيح البخاري مع الفتح ٨/ ٦٢٧).

داود[١] بإسناد صحيح عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: «لا تقولوا في عثمان إلا خيراً، فوالله ما فعل الذي فعل إلا على ملأ منا، قال: ما تقولون في هذه القراءة؟ فقد بلغني أن بعضهم يقول: إن قراءتي خيرٌ من قراءتك، وهذا يكاد أن يكون كفراً، قلنا: فما ترى؟ قال: أرى أن نجمع الناس على مصحف واحد، فلا تكون فرقةٌ ولا اختلاف قلنا: نِعْمَ ما رأيت»[٢].

وهذا فيه دليل على إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على هذا الأمر، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم أمر عثمان في خلافته بكتابتها ـ أي: الصحف التي جمع فيها القرآن على عهد الصديق ﷺ ـ في المصاحف، وإرسالها إلى الأمصار، وجَمَعَ الناس عليها باتفاق الصحابة عليّ وغيره»[٣].

وأما مستند هذا الإجماع فهو الاجتهاد، وذلك خشية أن يختلف الناس في القرآن كاختلاف اليهود والنصارى في كتبهم، وقد بين الإمام ابن القيم أن هذا الفعل من الصحابة رضوان الله عليهم كان مستنداً إلى الاجتهاد والمصلحة، فقال رحمه الله «.. ومن ذلك جمع عثمان ﷺ الناس على حرفٍ واحدٍ مِنْ الأحرف السبعة[٤]، التي أطلق لهم رسول الله ﷺ القراءة بها، لمّا كان ذلك مصلحة، فلما خاف الصحابة ﷺ على الأمة أن

(١) هو: عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، أبو بكر بن أبي داود، من كبار حفاظ الحديث، ولد سنة ٢٣٠هـ، من مصنفاته: «المصاحف» و«المسند»، عمي في آخر عمره، وتوفي سنة ٣١٦هـ. انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٤٤؛ شذرات الذهب ٢/ ٢٧٣.

(٢) انظر: فتح الباري ٨/ ٦٣٥.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٩٥.

(٤) اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في مصحف عثمان ﷺ: هل هو أحد الأحرف السبعة، أم أنه مشتمل على الأحرف السبعة، انظر في ذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

يختلفوا في القرآن، ورأوا أن جمعهم على حرفٍ واحدٍ أسلم، وأبعد من وقوع الاختلاف: فعلوا ذلك، ومنعوا الناس من القراءة بغيره»[١].

النوع الرابع: الاجتهاد في استنباط حكم الواقعة بعد البحث عن حكمها في الكتاب والسنة وآراء الصحابة

وقد أشار الإمام ابن القيم لهذا النوع من أنواع الرأي بقوله: «النوع الرابع من الرأي المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فبما قاله واحدٌ من الصحابة ﷺ، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقضية الصحابة، فهذا هو الرأي الذي سوغه الصحابة واستعملوه، وأقرَّ بعضهم بعضاً عليه»[٢].

تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة: افتعال من الجهد، وهو: الطاقة، وبذل الوسع في طلب الأمر[٣].

وفي الاصطلاح: هو استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية[٤].

وللاجتهاد في الاصطلاح الشرعي إطلاقاتٌ عدة، ذكرها الإمام الزركشي[٥] قائلاً: «اسم الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معان: أحدها:

(١) الطرق الحكمية ص١٩.
(٢) إعلام الموقعين ١/ ٦٧.
(٣) انظر: اللسان (جهد) ٢/ ٣٩٧؛ القاموس المحيط (باب الدال، فصل الجيم) ١/ ٣٩٦.
(٤) انظر: نهاية السول ٤/ ٥٢٤؛ إرشاد الفحول ص٨١٨.
(٥) هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، وقيل: محمد بن عبد الله بن بهادر، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، فقيه أصولي، من مصنفاته: «البحر المحيط» في أصول =

القياس الشرعي؛ لأن العلة[١] لمَّا لم تكن موجبة الحكم؛ لجواز وجودها خاليةً منه، لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد. الثاني: ما يغلب على الظن من غير علة؛ كالاجتهاد في المياه والوقت والقبلة وتقويم المتلفات وجزاء الصيد... والثالث: الاستدلال[٢] بالأصول»[٣].

وقد دلت أدلةٌ كثيرةٌ على مشروعية الاجتهاد بالرأي منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ الآية [النساء: ١٠٥].

قال الإمام القرطبي[٤] رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالى: ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ معناه: على قوانين الشرع، إما بوحي ونص، أو بنظرٍ جار على سنن الوحي»[٥].

٢ ـ ما ثبت في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه قال:

= الفقه، و«المنثور في القواعد»، توفي بمصر سنة ٧٩٤هـ. انظر: الدر الكامنة ٣/ ٢٤١؛ شذرات الذهب ٦/ ٣٣٥.

(١) العلة هي: الوصف أو المعنى الجامع المشترك بين الأصل والفرع الذي باعتباره صحت تعدية الحكم، كالإسكار في الخمر. شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٣١؛ وانظر: مختصر التحرير ص٧٤؛ إرشاد الفحول ص٦٨٦.

(٢) الاستدلال: هو ما ليس بنصٍ ولا إجماع ولا قياس. واختلفوا في أنواعه، فقيل هي ثلاثة: الأول: التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياساً. الثاني: استصحاب الحال. الثالث: شرع مَنْ قبلنا. قال الحنفية: ومن أنواعه نوع رابع: وهو الاستحسان. وقالت المالكية: ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسلة. انظر: إرشاد الفحول ص٧٧٠.

(٣) البحر المحيط ٦/ ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٤) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي، من كبار المفسرين، من مصنفاته: «الجامع لأحكام القرآن»، و«التذكار في أفضل الأذكار»، توفي بمصر سنة ٦٧١هـ. انظر: الديباج المذهب ص٤٠٦؛ الأعلام ٥/ ٣٢٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٤١.

قال رسول الله ﷺ: **«إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»**[(١)].

وهذا النوع من أنواع الرأي المشروع يشمل: القياس، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والاستحسان[(٢)]. وسنتكلم على هذه الأصول بشيء من التفصيل عند الكلام على أصول الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه[(٣)].

وقد أشار الإمام ابن القيم أن النوع الرابع من أنواع الرأي المحمود، وهو الاجتهاد، لا يسوغ إلا بعد البحث عن حكم المسألة في نصوص الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة ـ وقد تقدم الكلام على حجية قول الصحابي ـ، وأقوال الصحابة ليست على درجةٍ واحدةٍ من القوة، بل اتفاق الخلفاء الراشدين مقدمٌ، ثم رأي أكثرهم، ثم رأي اثنين منهم، ثم رأي واحد، فإن لم يكن للخلفاء الراشدين في المسألة قولٌ، فإنه يبحث عن حكمها في أقوال بقية الصحابة، فإن وجد فيها قولاً لأحد الصحابة ولم يعرف له مخالفٌ أخذ به، وإلا فإنه في هذه الحالة يجتهد رأيه. وسيأتي مزيد كلام على الاجتهاد من حيث الشروط الواجب توفرها في المجتهد[(٤)]، ونطاق الاجتهاد وأصوله[(٥)]، وبالله التوفيق.

---

(١) أخرجه البخاري، في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر المجتهد إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح٧٣٥٢ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٣٣٠)؛ ومسلم، في الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح٤٤٦٢ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٢٣٩).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام ١/ ١٧٤؛ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د. عبد الكريم زيدان ص١٠٢؛ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. محمد فوزي فيض الله ص٤٧.

(٣) انظر ص٣٤٤ وما بعدها.

(٤) انظر ص٨٧ ـ ٩٠.

(٥) انظر ص٣٤٣ وما بعدها.

النوع الخامس: الرأي في مجال الأمور الدنيوية لأصحاب الخبرة والتجربة

لمّا كان جلب المصلحة ودرء المفسدة في الأمور الدنيوية أمراً مقصوداً لكل إنسان على ظهر هذه البسيطة، فإن الإنسان يحرص على التوسل إلى هذا المقصود بكل وسيلة، ويلجأ إلى أصحاب الخبرة والتجربة ليستفيد من آرائهم في تحقيق المقصد السابق، وذلك لأن الإنسان مهما بلغ ذكاؤه وتوقد ذهنه لا يمكن أن يحيط علماً بجميع العلوم والفنون، مما يضطره إلى الاستفادة من آراء الآخرين وتجاربهم، وهذا كُلّه يجعل التعبير عن الرأي في الأمور الدنيوية مرتبطاً تمام الارتباط بالخبرة والتجربة، وبالتالي فلا يسوغ لمن جهل شيئاً أن يجزم فيه برأي لما قد يترتب على ذلك من التغرير بالغير ولا سيما ممن يثقون بصاحب هذا الرأي، قال الإمام الشافعي: «ومن تكلف ما جهل، ولم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب ـ إن وافقه من حيث لا يعرفه ـ غير محمودة، والله أعلم.

وكان بخطئه غير معذور، إذا نطق فيما لا يحيط علمه، بالفرق بين الخطأ والصواب»[1].

ومما يمكن أن يستدل به على عدم مشروعية التعبير عن الرأي لمن ليس له خبرة، ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي[2] في تفسير هذه الآية: «نهى جلّ

---

(١) الرسالة ص٥٣.

(٢) هو: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر بن محمد الجكني الشنقيطي، الإمام المفسر الأصولي الفقيه، ولد سنة ١٣٢٥هـ، من مصنفاته: «أصول البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» و«منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز»، توفي سنة ١٣٩٣هـ.

وعلا في هذه الآية الكريمة عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم، ويشمل ذلك قوله: رأيت ولم ير، وسمعت ولم يسمع، وعلمت ولم يعلم. ويدخل فيه كل قولٍ بلا علم..»[١].

٢ ـ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«المستشار مؤتمن»**[٢].

قال السندي[٣]: «قوله: **«المستشار مؤتمن»** أي: أمين، فلا ينبغي له أن يخون المستشير بكتمان المصلحة والدلالة على المفسدة»[٤].

ومن المعلوم أن الحكم على شيءٍ ما بأنه مصلحة أو مفسدة فرعٌ عن تصوره والعلم به، وبالتالي فإن الجاهل بأمرٍ من الأمور يجب عليه أن يمسك عن الخوض وإبداء الرأي فيه، حتى لا يغرر بالمستشير، والله أعلم.

٣ ـ عن جرير بن عبد الله البجلي[٥] رضي الله عنه قال: بايعت رسول الله ﷺ

انظر: ترجمة الشيخ عطية سالم أضواء البيان ١٠/ ٢٦٩؛ الأعلام ٦/ ٤٥.

(١) أضواء البيان ٣/ ٤٢١؛ وانظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨؛ الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٦٧.

(٢) أخرجه أبو داود، في الأدب، بابٌ: في المشورة، ح٥١١٧ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٤/ ٢٥)؛ والترمذي، في الاستئذان والأدب، باب: ما جاء في أن المستشار مؤتمن ح٢٩٧٦ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٨/ ١٠٨)؛ وابن ماجه، في الأدب، باب: المستشار مؤتمن، ح٣٧٤٥ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٤/ ٢٢٣)، وقال البوصيري إسناده صحيح.

(٣) هو: محمد بن عبد الهادي التتوي المدني، أبو الحسن نور الدين السندي، فقيه حنفي عالمٌ بالحديث واللغة والتفسير، من مصنفاته: حاشية على صحيح البخاري وأخرى على صحيح مسلم، توفي بالمدينة المنورة سنة ١١٣٨هـ. انظر: سلك الدرر ٤/ ٨١؛ الأعلام ٦/ ٢٥٣.

(٤) شرح السندي على سنن ابن ماجه ٤/ ٢٢٣؛ وانظر: تحفة الأحوذي ٨/ ١٠٩؛ عون المعبود ١/ ٢٥.

(٥) هو: جرير بن عبد الله بن جابر، أبو عمر البجلي، سيد بجيلة، أسلم قبل =

على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم[١].

قال ابن رجب[٢]: «... والنصيحة لعامة المسلمين إرشادهم إلى مصالحهم وتعليمهم أمور دينهم ودنياهم»[٣].

ومَنْ أبدى رأيه من أمرٍ من أمور الدنيا، ولم يكن ذا خبرة وتجربة، فإنه لم يقم بما أوجبه الله عليه من النصيحة للمسلمين.

٤ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«مَنْ غَشَّ فليس مني»**[٤].

قال في القاموس: «غشّه لم يمحضه النصح وأظهر له خلاف ما أضمره»[٥].

ومن الواضح أن إبداء الإنسان رأيه فيما لا يحسن هو محض الغش؛ لأن ذلك مظنة إلحاق الأذى بالمستشير.

٥ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من حُسن إسلام**

= وفاة النبي ﷺ بأربعين يوماً، بعثه النبي ﷺ إلى ذي كلاع وذي رعين باليمن، نزل الكوفة ومات بها سنة ٥٤هـ. انظر: الاستيعاب ١/٣٠٨؛ شذرات الذهب ١/٥٧ ـ ٥٨.

(١) أخرجه البخاري، في الإيمان، باب: قول النبي ﷺ الدين النصيحة ح٥٧ (صحيح البخاري مع الفتح ١/١٦٦)؛ ومسلم، في الإيمان، باب: بيان الدين النصيحة، ح١٩٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١/٢٢٨).

(٢) هو: عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الرحمٰن السّلامي البغدادي، ثم الدمشقي، زين الدين بن رجب الحنبلي، ولد سنة ٧٠٦هـ، عالمٌ محدث فقيه، من مصنفاته: «جامع العلوم والحكم»، و«تقرير القواعد وتحرير الفوائد»، توفي بدمشق سنة ٧٩٥هـ. انظر: الدرر الكامنة ٢/١٩٥.

(٣) جامع العلوم والحكم ١/٢٢٣.

(٤) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا، ح٢٨٠ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/٢٩١).

(٥) القاموس المحيط (باب الشين، فصل العين) ٢/٤٣٢.

المرء تركه ما لا يعنيه»[١].

قال ابن رجب: «ومعنى يعنيه؛ أي: تتعلق عنايته به، ويكون من مقصده ومطلوبه، والعناية: شدة الاهتمام بالشيء، يُقال: عناه يعنيه: إذا اهتم به وطلبه»[٢].

ومما لا شك فيه أن من عَبّر عن رأيه فيما لا يحسن، قد تكلم فيما لا يعنيه، فيكون ذلك مذموماً في حقه، والله أعلم.

وقد يعترض على ما سبق تقريره من عدم مشروعية التعبير عن الرأي في الأمور الدنيوية لمن ليس لديه خبرة وتجربة: بما ثبت في صحيح مسلم عن أنس بن مالك ﷺ: أن النبي ﷺ مَرَّ بقوم يلقحون[٣] فقال: **«لو لم تفعلوا لصلحَ»** قال: فخرج شيصاً[٤] فمر بهم فقَال: **«ما لنخلكم»**، قالوا: قلت كذا وكذا. قال: **«أنتم أعلم بأمر دنياكم»**[٥].

وفي روايةٍ **«إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيءٍ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأي فإنما أنا بشر»**[٦].

---

(١) أخرجه الترمذي، في الزهد، باب ٩، ح٢٤١٩ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٦/٦٠٧)؛ وابن ماجه، في الفتن، باب: كف اللسان في الفتنة، ح٣٩٧٦ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٤/٣٤٤) وحسنه النووي في الأربعين النووية، انظر: جامع العلوم والحكم ١/٢٨٧.

(٢) المصدر السابق ١/٢٨٨.

(٣) التلقيح هو: إدخال شيءٍ من طلع الذكر في طلع الأنثى فتعلق بإذن الله. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٥/١١٦.

(٤) الشيص: هو البُسر الرديء الذي إذا يبس صار حشفاً. المصدر السابق ١٥/ ١١٧.

(٥) أخرجه مسلم، في الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ح٦٠٨١ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٥/١١٧).

(٦) المصدر السابق، ح٦٠٨٠.

وفي رواية «**إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به؛ فإني لن أكذب على الله** ﷻ»[١].

ووجه الدلالة من الحديث السابق برواياته المتعددة: أن النبي ﷺ أبدى رأيه في أمر دنيوي ليس له فيه خبرة، بدليل ما سبق، وبدليل ما ورد في روايةٍ أخرى «**ما أنا بزارع ولا صاحب نخل**»[٢]، وهذا يدل على مشروعية التعبير عن الرأي في الأمور الدنيوية لكل أحد سواءٌ أكان صاحب خبرةٍ أم لا، ولأن إبداء الرأي في الأمور الدنيوية لو كان مقتصراً على أصحاب الخبرة، ولا يُشرع لغيرهم؛ لضمن النبي ﷺ ما تلف من الثمار، بسبب اتباع المسلمين لرأيه، أو لاستحل أصحابها، فلمّا لم يفعل ذلك، دل على ما تقدم تقريره من جواز إبداء الرأي في الأمور الدنيوية لكل أحد، سواءٌ أكان صاحب خبرةٍ أم لا.

ويمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بالآتي:

أولاً: أن إبداء النبي ﷺ لرأيه في مسألة التأبير كان أول الأمرين، وقد رجع عنه ﷺ بقوله: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»، وأما كون النبي ﷺ لم يضمن ما تلف من الزروع ولم يستحلّ أصحابها، فلأنه ﷺ لم يأمر أصحابه رضوان الله عليهم بعدم تلقيح النخل، ولم يكن إبداؤه لرأيه ﷺ مرتّباً على استشارة أصحابه رضوان الله عليهم له، وإنما أبدى رأيه ﷺ في هذه المسألة بشكل عابر، وأخبر ﷺ أن هذا الرأي منه مظنون، حيث جاء في رواية أخرى عند مسلم «**ما أظن ذلك يغني شيئاً**»[٣].

كما أن أسباب الضمان معروفةٌ عند الفقهاء وهي «عقدٌ، ويدٌ،

---

(١) المصدر السابق، ح٦٠٧٩.

(٢) ذكرها ابن رشد في البيان والتحصيل ٢٣٦/١٧.

(٣) ح٦٠٧٩.

وإتلاف»[١]، وإبداء الرأي على سبيل الظن ليس من هذه الأسباب.

ثانياً: قد لا يُسلَّم أن عدم التأبير هو سبب خروج الرطب شيصاً، وفي هذا يقول ابن حزم: «وقد أخبرني محمد بن عبد الله الهمداني[٢] عن أبيه[٣]: أنه ترك تينه سنين دون تذكير، فاستغنى عن التذكير، فلعل النخل كذلك، لو توبع عليه تركُ التلقيح سنةً بعد سنة لاستغنى عن ذلك»[٤] والله أعلم.

الرأي غير المشروع وأنواعه

الفرع الأول: تعريف الرأي غير المشروع

سبق وأن عرفنا الرأي بأنه: ما يَرْجُحُ في القلب بعد فكر وتأمل لمعرفة وجه الصواب واستخراج حال العاقبة. وقلنا: إن غير المشروع من الأعمال: هو ما نهى الشرع عنه.

فيتحصل من ذلك أن الرأي غير المشروع: ما يرجح في القلب بعد فكرٍ وتأمل، مما يتصادم مع نصوص الشرع وقواعده الكلية[٥].

---

(١) انظر: تقرير القواعد ٢/٣١٦؛ الفروق ٢/٢٠٦؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٥٧٨.

(٢) هو: محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني الحازمي مولاهم الكوفي، أبو عبد الرحمٰن، الحافظ الحجة، ولد سنة نيف وستين ومائة، كان من أقران الإمام أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وكان من الحفاظ المتقنين وأهل الورع في الدين، توفي سنة ٢٣٤هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١١/ ٤٥٥؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٤٤.

(٣) هو: عبد الله بن نمير الهمداني الحازمي مولاهم الكوفي، أبو هشام، الحافظ الثقة الإمام، ولد سنة ١١٥هـ، كان من أوعية العلم، وثقه يحيى بن معين وغيره، توفي سنة ١٩٩هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٤٤؛ تهذيب التهذيب ٣/ ٥.

(٤) الإحكام لابن حزم ٥/ ١٣٠ ـ ١٣١.

(٥) وسبب مصادمة الآراء غير المشروعة للشرع، يكمن في مصدر التلقي للقائلين بهذه =

الفرع الثاني: أنواع الرأي غير المشروع

فيما يلي عرض لأنواع الرأي غير المشروع ـ الباطل ـ كما ذكرها ابن القيم رحمه الله مع دراسة موجزة لكل نوع.

النوع الأول: «الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه مَنْ وقع بنوع تأويل[1] وتقليد[2]»[3].

وهذا النوع من الرأي فيه تقديم بين يدي الله عز وجل ورسوله ﷺ، كما أن فيه عدم انصياع لشريعة الإسلام، إذ حقيقة الإسلام: الاستسلام لله والانقياد له بالطاعة، وتقديم الرأي على النص فيه مصادمة صريحة للشريعة الإسلامية، والأدلة على وجوب الانقياد للشرع المطهر وعدم التقديم بين يدي الله ورسوله كثيرةٌ جداً منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

= الآراء، فعلى سبيل المثال: بنى مَنْ يسمون بالفلاسفة الإسلاميين كابن سينا استدلالاتهم على ما انتهت إليه فلسفة أرسطو، مما ترتب عليه التعارض التام بين مسلمات تلك الفلسفة التي هي عندهم قضايا برهانية، وبين ما تدل عليه النصوص الشرعية، فانتهوا إلى رأيهم الفاسد القائل: بأن الشرائع إنما جاءت بمخاطبة الجمهور على سبيل التخييل فلا يمكن عندهم أن تكون النصوص الشرعية دالةً على الحق. وكذا الحال بالنسبة للمتكلمين والصوفية وغيرهم من المنتسبين إلى الفكر الإسلامي. فضلاً عن المنتسبين إلى الفكر الغربي. انظر: المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها ص٦، ٧؛ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ١/ ١٦٤ ـ ١٧٧.

(١) التأويل هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به. التدمرية ص٩١.

(٢) التقليد هو: العمل بقول الغير من غير حجة. إرشاد الفحول ص٨٦٠.

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٥٤.

قال ابن كثير[(١)] رَحِمَهُ اللَّهُ: «فهذه الآية عامةٌ في جميع الأمور، وذلك أنه إذا حكم الله ورسوله بشيءٍ، فليس لأحدٍ مخالفته، ولا اختيار لأحد هاهنا ولا رأي ولا قول»[(٢)].

٢ ـ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١].

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي: لا تقولوا حتى يقول، ولا تأمروا حتى يأمر، ولا تفتوا حتى يفتي، ولا تقطعوا أمراً حتى يكون هو الذي يحكم فيه ويمضيه... وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٢﴾ [الحجرات: ٢] فإذا كان رفع أصواتهم فوق صوته سبباً لحبوط أعمالهم، فكيف تقديم آرائهم وعقولهم وأذواقهم وسياساتهم ومعارفهم على ما جاء به ورفعها عليه؟ أليس هذا أولى أن يكون محبطاً لأعمالهم؟!»[(٣)].

النوع الثاني: «الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإن مَنْ جهلها وقاس برأيه فيما سُئل عنه بغير علم، بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين؛ ألحق أحدهما بالآخر، أو لمجرد قدر فارق يراه؛ يفرق بينهما في الحكم، من غير نظرٍ إلى النصوص والآثار، فقد وقع في الرأي المذموم الباطل»[(٤)].

---

(١) هو: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، عماد الدين، أبو الفداء، ولد سنة ٧٠١هـ، حافظ مؤرخ فقيه، من مصنفاته: «تفسير القرآن العظيم» و«البداية والنهاية»، توفي ٧٧٤هـ. انظر: الدرر الكامنة ١/ ٢١٨؛ شذرات الذهب ٦/ ٢٣١.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٥/ ٤٦٥.

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٤١.

(٤) المصدر السابق ١/ ٥٤.

ومن المعلوم أنه لا يجوز الاجتهاد بالرأي إلا إذا استفرغ المجتهد وسعه في البحث عن الحكم في الكتاب والسنة، أما إذا اجتهد برأيه في تحصيل حكم نازلةٍ قبل أن يبحث في الكتاب والسنة؛ فهو مفرطٌ وآثم لمخالفته لما أمر الله به من الرد إلى الكتاب والسنة في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩][١].

النوع الثالث: «الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة، التي وضعها أهل البدع والضلال»[٢].

وسبب بطلان هذا النوع من أنواع الرأي أن المسائل الاعتقادية ليست مجالاً للاجتهاد بالرأي، بل مبناها على التسليم والوقوف على ما ورد في النصوص من الكتاب وصحيح السنة وفق منهج سلف الأمة.

وقد استعمل أهل البدع «قياساتهم الفاسدة وآراءهم الباطلة وشبههم الداحضة في رد النصوص الصحيحة الصريحة، فردوا لأجلها ألفاظ النصوص التي وجدوا السبيل إلى تكذيب رواتها وتخطئتهم، ومعاني النصوص التي لم يجدوا إلى ردّ ألفاظها سبيلاً، فقابلوا النوع الأول بالتكذيب، والنوع الثاني بالتحريف[٣] والتأويل»[٤]، واستعاضوا عن

---

(١) سيأتي مزيد كلام على هذه المسألة عند الكلام على ضوابط الاجتهاد بالرأي فيما لا نصَّ فيه، في ص٤٧٩ من هذا البحث.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٥٤.

(٣) المراد بالتحريف هنا هو: تغيير النص لفظاً، أو معنى. ومثال الأول: تحريف بعضهم قوله تعالى:
﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء/ ١٦٤] إلى نصب لفظ الجلالة ليكون التكليم من موسى. ومثال الثاني: صرف اللفظ عن ظاهره بلا دليل، كتحريف معنى اليدين المضافتين إلى الله إلى القوة والنعمة ونحو ذلك. انظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين ٤/ ٢١.

(٤) إعلام الموقعين ١/ ٥٤.

النصوص بالمنطق اليوناني الفاسد ـ الذي يطلق عليه علم الكلام[١] ـ وجعلوه سبيلاً للتعرف على ذات الله تعالى وصفاته، وقد انعقد إجماع المسلمين على ذم هذا المسلك، قال الإمام ابن عبد البر[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ: «أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدعٍ وزيغ، ولا يُعدّون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم»[٣].

النوع الرابع: «الرأي الذي أحدثت به البدع، وغُيِّرت به السُنن»[٤] وذلك لأن الله تعالى أكمل الدين، وأتم النعمة، ولم يُقبض رسول الله ﷺ إلا بعدما ترك هذه الأمة على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك. فكل مَنْ تقرب إلى الله تعالى بما لم يشرعه فهو مبتدع؛ لأن العبادة مبناها على التسليم والوقوف عند موارد النص من الكتاب وصحيح السنة، وليس فيها مجالٌ للرأي ولا للاجتهاد.

تعريف البدعة:

البدعة في اللغة: هي مصدر (بَدَعَ)، واستعمال هذه الكلمة في لغة العرب يرجع إلى أصلين:

---

(١) علم الكلام هو: علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه.
وقد ذمَّ السلف الصالح علم الكلام واشتد نكيرهم على المشتغلين به. انظر: صون المنطق والكلام ص٧٦، ٧٧.

(٢) هو: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي المالكي، أبو عمر، ولد سنة ٣٢٦هـ وقيل ٣٦٨هـ، فقيه حافظ علامة، من مصنفاته: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» و«الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار»، توفي في مدينة شاطبة ٤٦٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/١٥٣؛ مرآة الجنان ٣/٦٨.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٤٢.

(٤) إعلام الموقعين ١/٥٥.

«... أحدهما: ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال، والآخر: الانقطاع والكلال»[(١)].

والأصل الثاني لمعنى البدعة يرجع للأول، قال ابن الأثير[(٢)]: «يقال: أبدعت الناقة، إذا انقطعت عن السير بكلال أو ظلع كأنه جعل انقطاعها عما كانت مستمرة عليه من عادة السير إبداعاً؛ أي: إنشاء أمرٍ خارجٍ عما اعتيد عليه»[(٣)].

تعريف البدعة في الاصطلاح:

للعلماء تعريفات متعددة للبدعة، لعل من أحسنها تعريف الإمام الشاطبي حيث يقول: «البدعة طريقةٌ في الدين مخترعةٌ تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»[(٤)].

الأدلة على ذمِّ البدع:

أجمع السلف الصالح على ذمِّ الابتداع في الدين، وتواترت أخبارهم في ذلك[(٥)].

وقد استندوا في هذا الإجماع إلى نصوص كثيرة من الكتاب والسنة منها:

---

(١) معجم مقاييس اللغة ص١١٩.

(٢) هو: محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري الموصلي الشافعي، مجد الدين، أبو السعادات، المعروف بـ«ابن الأثير»، ولد سنة ٥٤٤هـ، فقيه محدث، من مصنفاته: «النهاية في غريب الحديث والأثر»، و«جامع الأصول في أحاديث الرسول»، توفي سنة ٦٠٦هـ. انظر: شذرات الذهب ٥/ ٢٢؛ مرآة الجنان ٤/ ١٠.

(٣) النهاية في غريب الحديث ١/ ١٠٧.

(٤) الاعتصام ١/ ٢٧، وللاطلاع على مزيدٍ من التعريفات للبدعة، انظر: حقيقة البدعة وأحكامها ١/ ٢٥٢؛ موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع ١/ ٩٠.

(٥) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ٨٢ ـ ١٠٦؛ الاعتصام ١/ ٦٠ ـ ٧٦.

١ ـ قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣]. قال مجاهد[(١)]: «السبل البدع والمحدثات»[(٢)].

٢ ـ قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣].

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أي: فليحذر وليخش من خالف شريعة الرسول باطناً وظاهراً ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ أي: في قلوبهم من كفرٍ أو نفاق أو بدعة»[(٣)].

٣ ـ قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

قال ابن رجب: «والأعمال قسمان: عبادات ومعاملات، فأما العبادات فما كان منها خارجاً عن حكم الله ورسوله بالكلية، فهو مردودٌ على عامله، وعامله يدخل تحت قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ فمن تقرب إلى الله بعملٍ لم يجعله الله ورسوله قربةً إلى الله، فعمله باطلٌ مردودٌ عليه..»[(٤)].

٤ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: **«من عمل عملاً ليس**

---

(١) هو: مجاهد بن جبر المكي المخزومي مولاهم الأسود، أبو الحجاج، الإمام شيخ القراء والمفسرين، روى عن ابن عباس رضي الله عنهما، فأكثر وأطاب، وعنه أخذ القرآن والتفسير والفقه، قال عن نفسه: عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة، مات سنة ١٠٤هـ وقيل غير ذلك.
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٤٤٩؛ شذرات الذهب ١/١٢٠.

(٢) الاعتصام ١/٤٣؛ وانظر: تفسير القرآن العظيم ٣/١٢٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٥/١٣١.

(٤) جامع العلوم والحكم ص١٧٧، ١٧٨.

عليه أمرنا فهو رد»[١].

قال النووي[٢] عن الحديث السابق: «وهذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهو من جوامع كلمه ﷺ، فإنه صريح في ردِّ كل البدع والمحدثات»[٣].

٥ ـ عن العرباض بن سارية ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «.. **وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار»**[٤].

والآيات والأحاديث في ذم البدع كثيرة، وفيما تقدم الكفاية، إن شاء الله تعالى[٥].

النوع الخامس: «القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات[٦] وردِّ الفروع بعضها على بعضٍ قياساً، دون ردها إلى أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستُعمِل فيها الرأي قبل أن تنزل وفُرِّعت وشققت قبل أن تقع، وتُكُلِّم فيها قبل أن تكون، بالرأي المضارع للظن... وفي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن، والبعث على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف

(١) أخرجه مسلم، في الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، ح٤٤٦٨ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١١/ ٢٤٢).

(٢) هو: يحيى بن زكريا بن شرف، النووي الشافعي، محيي الدين أبو زكريا، عالمٌ محدث فقيه، ولد سنة ٦٣١هـ، من مصنفاته: «المجموع شرح المهذب»، و«المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر: البداية والنهاية ١٣/ ٢٣٠؛ شذرات الذهب ٥/ ٣٥٤.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) سبق تخريجه في ص٤٤ هامش/ ٥.

(٥) انظر: الاعتصام ١/ ٣٨ ـ ٦٠؛ حقيقة البدعة ١/ ٦٧؛ موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع ١/ ٧٣.

(٦) الاغلوطات هي صعاب المسائل. جامع بيان العلم وفضله ١/ ١٠٥٦.

عليه منها ومن كتاب الله ﷻ ومعانيه»[١].

وقد ذكر ابن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن هذا النوع من الرأي من أنواع الرأي المذموم[٢]، واستشهد على ذلك بجملةٍ وافرةٍ من الآثار السلفية، منها:

١ ـ ما رواه المغيرة بن شعبة[٣] رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»**[٤].

قال النووي رحمه الله: «... وأما **«كثرة السؤال»**، فقيل المراد به: القطع في المسائل، والإكثار من السؤال عما لم يقع، ولا تدعو إليه حاجةٌ، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة بالنهي عن ذلك، وكان السلف يكرهون ذلك، ويرونه من التكلف المنهي عنه.. إلخ»[٥].

٢ ـ عن مسروق[٦] رحمه الله قال: سالت أُبي بن كعب[٧] عن مسألةٍ

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٥٤، وانظر: إعلام الموقعين ١/ ٥٧.

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٥٤.

(٣) هو: المغيرة بن شعبة بن قيس الثقفي، أبو عبد الله، وقيل: أبو عيسى، أسلم عام الخندق وقدم مهاجراً، تولى على البصرة والكوفة، وتوفي سنة ٥٠هـ، وقيل: ٥١هـ، وهو أميرٌ على الكوفة لمعاوية رضي الله عنه. انظر: الاستيعاب ٤/ ٧؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٢١.

(٤) أخرجه البخاري، في الزكاة، باب: قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ ح١٤٧٧ (صحيح البخاري مع الفتح ٣/ ٣٩٨)؛ ومسلم، في الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، ح٤٤٦٠ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٢٣٩).

(٥) شرح النووي على مسلم ١٢/ ٢٣٧.

(٦) هو: مسروق بن الأجدع بن مالك، أبو عائشة الوادعي الهمداني الكوفي، الإمام القدوة أحد أعلام التابعين، مات سنة ٦٢هـ، وقيل ٦٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٦٣؛ شذرات الذهب ١/ ٧١.

(٧) هو: أُبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد الأنصاري البخاري المدني، أبو منذر، ويكنى أيضاً: أبا الطفيل، سيد القراء، شهد العقبة وبدراً، وجمع القرآن =

فقال: أكانت هذه بعد؟ قلت: لا، قال: فأجمّني[١] حتى تكون[٢].

وقد أورد ابن عبد البر آثاراً كثيرةً في هذا المعنى فيما تقدم الكفاية إن شاء الله.

الرأي الذي يسوغ عند الضرورة

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا القسم: إن السلف «سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بُدٌّ، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالِفَهُ مخالفاً للدين، بل غايته أنهم خيروا بين قبوله وردِّه؛ فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب، الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه، كما قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس، فقال لي: عند الضرورة، وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة: لم يُفْرِطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار»[٣].

ولعل مراد ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا القسم من أقسام الرأي، هو ما يلجأ إليه المفتي عندما لا يجد نصاً أو إجماعاً أو أصلاً يقيس عليه، أو عندما تتعارض عنده الأقيسة، فإنه حينئذٍ يستفرغ جهده، ويُعمل فكره، لتحصيل الحكم التي تدور عليها أحكام الشرع[٤]. ولم يتعد السلف الصالح في

= في حياة النبي ﷺ، وعرضه عليه، وحفظ عنه علماً مباركاً وكان رأساً في العلم والعمل، توفي سنة ٣٠هـ. انظر: الاستيعاب ١/١٦١؛ سير أعلام النبلاء ١/٣٨٩.

(١) أجمّني أي: أرحني. انظر: اللسان (جمم) ٢/٣٦٦.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٠٦٥، باب: ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن والقياس على غير أصل.. إلخ برقم٢٠٥٧، وقال محقق الكتاب عن هذا الأثر إنه صحيح.

(٣) إعلام الموقعين ١/٥٣.

(٤) انظر: الفتيا للأشقر ص٥٤.

استعمال هذا النوع من أنواع الرأي «قدر الضرورة، ولم يبغوا العدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار، كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾ [البقرة: ١٧٣]، فالباغي: الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكّى، والعادي: الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها»[١]، والله أعلم.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٥٤.

المبحث الثالث

الأصول الشرعية للتعبير عن الرأي المشروع

تمهيد

لمّا كان المقصد الذي من أجله خلق الله الخلق، وأنزل الكتب وأرسل الرسل، وعليه جاهد الرسول ﷺ والمؤمنون؛ هو أن يكون الدين كُلُّه لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥]؛ فقد جاءت التعاليم الإسلامية تُشَرِّعُ للتعبير عن الرأي لا على أساس أنه حقٌّ مباحٌ مِنْ حقوق الإنسان فحسب، ولكن على أساس أنه واجب عليه أيضاً[١]، وذلك لأنه يعتبر وسيلةً لتحقيق المقصد الذي من أجله خلق الله الناس.

(١) حرية الرأي من منظور إسلامي ص١٨٩.

وقد استمد التعبير عن الرأي المشروع مشروعيته من مجموعة من الأصول الشرعية، والتي سنتكلم عليها في هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

الأصل الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يُعَدُّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً أصيلاً للتعبير عن الرأي المشروع، وذلك لأن هذا الأخير ما هو في الحقيقة إلا أمراً بمعروفٍ أو نهياً عن منكر، باللسان أو ما يقوم مقامه من وسائل التعبير.

حقيقة المعروف والمنكر:

المعروف: «اسم جامع لكل ما عُرِف من طاعة الله، والتقرب إليه والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع، ونهى عنه من المُحَسّنات، والمُقَبّحات، وهو من الصفات الغالبة؛ أي: أمرٌ معروف بين الناس، إذا رأوه لا ينكرونه»(١).

قال ابن جرير: «وأصل المعروف كُلُّ ما كان معروفاً فعله، جميلاً مستحسناً، غير مستقبح، في أهل الإيمان بالله، وإنما سميت طاعة الله معروفاً... لأنه مما يعرفه أهل الإيمان ولا يستقبحونه»(٢).

وقيل: إن المعروف: «ما عُرِف حُسنه شرعاً وعقلاً»(٣)، بمعنى أن العقول السليمة تستحسنه ولا تنكره(٤).

المنكر: «ضدُّ المعروف، وكُلُّ ما قبّحه الشرع، وحرمه وكرهه، فهو

---

(١) اللسان (عرف) ٩/ ١٥٥؛ وانظر: القاموس المحيط (باب الفاء، فصل العين) ٣/ ٢٣٤.

(٢) جامع البيان ٧/ ١٠٥.

(٣) المفردات في غريب القرآن (عرف) ص٣٣٤؛ وانظر: تيسير الكريم الرحمن ص١٤٢؛ التعريفات ص٥٤.

(٤) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسبت ص٢٥.

منكر»[١].

قال ابن جرير: «وأصل المنكر ما أنكره الله ورأوه ـ أي: أهل الإيمان ـ قبيحاً فعله، ولذلك سميت معصية الله منكراً؛ لأن أهل الإيمان بالله يستنكرون فعلها، ويستعظمون ركوبها»[٢].

وقيل هو: ما عرف قبحه شرعاً وعقلاً[٣].

أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم شعائر الإسلام، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا كان جِماع الدين وجميع الولايات هو أمرٌ ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر..»[٤].

وقال الإمام الغزالي[٥]: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، والمهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله؛ لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمّت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد ولم يشعروا بالهلاك إلى يوم التناد..»[٦].

---

(١) اللسان (نكر) ١٤/ ٢٨٣.
(٢) جامع البيان ٣/ ١٠٠.
(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن (نكر) ص٥٠٧؛ غذاء الألباب ١/ ٢١١؛ التعريفات ص٥٤.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦٥.
(٥) هو: محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي، أبو حامد الغزالي، فقيه أصولي زاهد، ولد سنة ٤٥٠هـ، من مصنفاته: «المستصفى» و«الوجيز»، توفي سنة ٥٠٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٢٢؛ البداية والنهاية ١٢/ ١٥٤.
(٦) إحياء علوم الدين ٢/ ٢٧٤.

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

أولاً: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنظر إلى ذاته:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنظر إلى ذاته وأصله واجبٌ من أعظم الواجبات، وقد دل على وجوبه الكتاب والسنة كما نقل الإجماع على وجوبه غير واحدٍ من علماء الأمة؛ كابن عطية(١)، والنووي(٢)، وأبي المعالي الجويني(٣)، والغزالي(٤).

وقد دلت نصوصٌ كثيرةٌ من الكتاب والسنة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع تنوعٍ في أساليب طلب القيام بهذه الشعيرة العظيمة، وفيما يلي عرضٌ لبعض هذه النصوص بأساليبها المختلفة، مع التمثيل لكل أسلوب(٥):

١ ـ الأمر به: قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

---

(١) انظر: المحرر الوجيز ٥/١٦٦.
وابن عطية هو: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمٰن بن عطية المحاربي الغرناطي، أبو محمد، ولد سنة ٤٨١هـ، مفسر فقيه من أهل غرناطة، من مصنفاته: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، توفي سنة ٥٤١هـ وقيل ٥٤٦هـ. انظر: كشف الظنون ٢/١٦١٣؛ الأعلام ٣/٢٨٢.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم ٢/٢١٢.

(٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢/٢١٢.
وإمام الحرمين هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي، أبو المعالي الجويني الشافعي، ولد سنة ٤١٩هـ، فقيه أصولي، من مصنفاته «البرهان في أصول الفقه» و«غياث الأمم» توفي سنة ٤٧٨هـ. انظر: البداية والنهاية ١٢/١١٤؛ شذرات الذهب ٣/٣٥٨.

(٤) انظر: إحياء علوم الدين ٢/٢٧٤.

(٥) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسبت ص١٠١ ـ ١٠٦؛ أصول الدعوة ص١٧٤.

ومن ذلك أيضاً ما رواه أبو سعيدٍ الخدري رضي الله عنه مرفوعاً: **«مَنْ رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»**[١].

٢ ـ جعله من الصفات اللازمة للمؤمنين: قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

٣ ـ اعتبار فعل ما يضاده من الصفات اللازمة للمنافقين: قال تعالى: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ﴾ [التوبة: ٦٧].

٤ ـ جعله سبباً لخيرية هذه الأمة: قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

٥ ـ بيان أن تركه سببٌ لوقوع اللعن والإبعاد: قال تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

٦ ـ بيان أن فعله سببٌ للنجاة: قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: ١١٦].

٧ ـ بيان أن تركه سببٌ للهلاك: ففي حديث أبي بكر رضي الله عنه مرفوعاً: **«ما من قوم يُعملُ فيهم بالمعاصي ثم يقدرون أن يغيروا ولا يغيرون إلا يوشك أن يعمهم الله بعقاب»**[٢].

---

(١) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان ح١٧٥ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/٢١١).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده ح١، ١/١٧٨، وأبو داود، في الملاحم، باب: الأمر =

٨ ـ اعتباره سبباً للنصر: قال تعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝٤٠ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤٠، ٤١].

٩ ـ اعتبار تركه سبباً للذمّ والتوبيخ: قال تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ۝٦٣﴾ [المائدة: ٦٣].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذه الآية: «وكان العلماء يقولون: ما في القرآن آيةٌ أشد توبيخاً للعلماء من هذه الآية ولا أخوف عليهم منها»[(١)].

١٠ ـ اعتباره من أعظم الجهاد: فعن طارق بن شهاب[(٢)] رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أن رجلاً سأل النبي ﷺ، وقد وضع رجله في الغَرْز[(٣)]: أي الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة حقٍ عند سلطانٍ جائر»[(٤)].

١١ ـ اعتبار تركه من علامات خذلان الأمة: فعن عبد الله بن

= والنهي، ح٤٣٢٨ (سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود ١١/٣٢٩)؛ والترمذي في تفسير القرآن، باب: و«من سورة المائدة» ح٥٠٥٠ (جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي ٨/٤٢٢)، وابن ماجه، في الفتن، باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح٤٠٠٥ (سنن ابن ماجه شرح السندي ٤/٣٥٧) وصحح الشيخ أحمد شاكر إسناد هذا الحديث. انظر: مسند الإمام أحمد، بتحقيقه ١/١٥٣ وكذا شعيب الأرنؤوط ورفاقُه، انظر: المسند بتحقيقهم ١/١٧٨.

(١) جامع البيان ٦/٢٩٨.

(٢) هو: طارق بن شهاب بن عبد شمس بن سلمة الأحمسي البجلي الكوفي، رأى النبي ﷺ، وغزا في خلافة أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ غير مرة، ومع كثرة جهاده كان معدوداً من العلماء، توفي سنة ٨٣هـ، وقيل سنة ٨٢هـ. انظر: الاستيعاب ٢/٣٠٨؛ سير أعلام النبلاء ٣/٤٨٦.

(٣) الغَرْز: ركاب كور الجمل. اللسان (غرز) ١٠/٤٩.

(٤) أخرجه النسائي، في البيعة، باب: فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر، ح٤٢٢٠ (سنن النسائي مع حاشية السندي ٧/١٨١). وقال المنذري: إسناده صحيح. الترغيب والترهيب ٣/٢٢٥.

عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم فقد تُوُدِّع**[١] **منهم**»[٢].

ثانياً: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنظر إلى حال المخاطب به:

تقدم معنا في الفقرة السابقة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ بالنظر إلى أصله وذاته، إلا أن هذا الحكم التكليفي يختلف باختلاف حال المكلف المخاطب بهذه الشعيرة، وباختلاف الأزمنة والأحوال. فتارة يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً عينياً، وتارة يكون مندوباً، وتارة يكون محرماً، وتارة يكون مكروهاً.

فيكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً عينياً في حق المكلف باجتماع الشروط الآتية:

١ ـ «أن يعلم ما يأمر به وينهى عنه، فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه ولا الأمر به»[٣].

٢ ـ أن يكون المأمور به واجباً، والمنهي عنه محرماً[٤].

٣ ـ القدرة: فأما العاجز أو من يخاف أن يلحقه من جرّاء احتسابه مكروه لا يطيقه فإنه لا يجب عليه إلا الإنكار بالقلب، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله ﷺ: «من

---

(١) تودِّع منهم: أي أسلموا إلى ما استحقوه من النكير عليهم، وتُركوا وما استحبوا من المعاصي، حتى يكثروا منها، فيستوجبوا العقوبة. النهاية في غريب الحديث (ودع) ٥/ ١٤٥.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ح٦٥٢١، وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح. انظر: المسند بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ٩/ ٢٩.

(٣) الفروق ٤/ ٢٥٥؛ وانظر: غذاء الألباب ١/ ٢١٢.

(٤) انظر: الآداب الشرعية ١/ ١٩٥.

رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[١].

وممن تحقق فيهم القدرة:

أ ـ أهل السلطان والولاية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية «.. فذوو السلطان أقدر من غيرهم وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم..»[٢].

ب ـ مَنْ يكون في موضع لا يعلم بالمعروف والمنكر إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته غيره كالزوج والأب، وكذلك كل من علم أنه يُقبل منه، ويؤتمر بأمره، أو عرف من نفسه صلاحية النظر والاستقلال بالجدل[٣]؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٤]. ومما يلحق بهذا الشرط ألّا يترتب على أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر ضررٌ بغيره من أقاربه أو أصحابه، قال الإمام الغزالي: «.. فإن عَلِمَ أنه يضرب معه غيره من أصحابه أو أقاربه أو رفقائه، فلا تجوز له الحسبة بل تحرم؛ لأنه عجز عن دفع المنكر إلا بأن يفضي إلى منكر آخر، وليس ذلك من القدرة في شيء»[٥].

٤ ـ أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لن يأمر بالمعروف أو ينهى عن المنكر غيره، فإن قام به غيره سقط عنه الوجوب العيني، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا ـ أي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ واجبٌ على كُلِّ مسلم قادر، وهو فرضٌ[٦] على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر

---

(١) سبق تخريجه ص٧٣.
(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/٦٦، وانظر: الطرق الحكمية ص١٩٩؛ الآداب الشرعية ١/ ١٨٥.
(٣) انظر: الموسوعة الفقهية ١٧/٢٢٩؛ إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٤.
(٤) انظر: ص١٨٤ من هذا البحث.
(٥) إحياء علوم الدين ٢/٢٨٦؛ وانظر: جامع العلوم والحكم ٢/٢٤٩.
(٦) الفرض مرادفٌ للواجب عند الجمهور، وذهب الحنفية إلى أن الفرض: ما ثبت =

الذي لم يقم به غيره»(١).

٥ ـ أن ترجح المصلحة على المفسدة، أما إذا رجحت المفسدة على المصلحة فإنه يحرم حينئذٍ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال ابن القيم: «.. فإنكار المنكر أربع درجات، الأولى: أن يزول ويخلفه ضده. والثانية: أن يقل وإن لم يَزل بجملته. الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله. الرابعة: أن يخلفه ما هو شرٌّ منه. فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة. فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج، كان إنكارك عليهم مِنْ عدم البصيرة إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله كرمي النشاب، وسباق الخيل ونحو ذلك... وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونوّر ضريحه يقول: مررت أنا وأصحابي في زمن التتار بقوم يشربون الخمر، فأنكر عليهم مَنْ كان معي، فأنكرت عليه، وقلت له: إنما حرّم الله الخمر؛ لأنها تصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس، وسبي الذرية، وأخذ الأموال؛ فدعهم»(٢).

ويكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مندوباً، في حالتين:

الأولى: إذا تُرك المندوب وفُعِلَ المكروه(٣).

الثانية: إذا «عَلِمَ الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن أمره ونهيه لا يجديان ولا يفيدان شيئاً، أو غلب ذلك على ظنه، سقط الوجوب؛ لأنه وسيلة، وبقي الاستحباب، والوسائل تسقط بسقوط المقاصد»(٤).

= بدليل قطعي لا شبهة فيه والواجب ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة العدم. انظر: التعريفات للجرجاني ص٢١٣، ٣٢٢، أصول السرخسي ١/ ١١٠.

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ١٢ ـ ١٣.

(٣) انظر: الآداب الشرعية ١/ ١٩٥.

(٤) قواعد الأحكام ١/ ١٧٥.

ويُستحب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الحالة «لإظهار شعائر الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين»[١]، هذا مع التأكيد على وجوب مراعاة رجحان المصالح على المفاسد، أما إذا حدث العكس فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحرم في هذه الحالة.

ويكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر محرماً، في ثلاث حالات:

الأولى: إذا كان من جاهل بحكمِ ما يأمر به، أو ينهى عنه[٢].

والثانية: إذا رجحت المصلحة على المفسدة، كما تقدم بيانه.

والثالثة: إذا ترتب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلحاق ضرر كبير بغير المحتسب من إخوانه أو رفاقه، كما تقدم.

ويكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مكروهاً، إذا أدى إلى الوقوع في المكروه[٣]، والله تعالى أعلم.

نماذج من حال السلف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لقد زخر التاريخ الإسلامي بالكثير من المواقف المشرقة المُشرفة التي وظّف فيها أصحابُها التعبيرَ عن الرأي المشروع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصح لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، فكانوا بحقٍ شموس هدىً ونجوم دجى، «حفظوا على الأمة معاقد الدين ومعاقله، وحموا من التغيير والتكدير موارده ومناهله»[٤]، وفيما يلي نماذج من هذه المواقف على سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

---

(١) إحياء علوم الدين ٢/ ٢٨٥.
(٢) انظر: الفروق ٤/ ٢٥٥؛ تهذيب الفروق ٤/ ٢٨١ ـ ٢٨٢.
(٣) انظر: الموسوعة الفقهية ١٧/ ٢٣٠.
(٤) إعلام الموقعين ١/ ٧.

النموذج الأول: عن مروان بن الحكم[١] قال: «شهدت عثمانَ وعلياً رضي الله عنهما، وعثمان ينهى عن المتعة، وأن يجمع بينهما، فلما رأى عليٌ أَهَلَّ بهما: لبيك بعمرةٍ وحجة، قال: ما كنت لأدع سنة النبي ﷺ لقول أحد»[٢].

قال ابن حجر رحمه الله: «وفي قصة عثمان وعلي من الفوائد إشاعة العالم ما عنده من العلم وإظهاره، ومناظرة ولاة الأمر وغيرهم في تحقيقه لمن قوي على ذلك لقصد مناصحة المسلمين»[٣].

النموذج الثاني: ما أخرجه مسلمٌ في صحيحه أن أبا سعيد الخدري[٤] رضي الله عنه قال لمروان بن الحكم ـ وكان أمير المدينة ـ حين قدّم خطبة العيد على الصلاة: أين الابتداء بالصلاة؟ فقال: لا يا أبا سعيد! قد ترك ما تعلم، قلتُ: «كلّا، والذي نفسي بيده، لا تأتون بخيرٍ مما أعلم ـ ثلاث مرات ـ ثم انصرف»[٥].

---

(١) هو: مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، أبو عبد الملك القرشي الأموي، ولد بمكة سنة اثنتين من الهجرة، من كبار التابعين، كان ذا شهامةٍ، وشجاعةٍ، ومكرٍ، ودهاء، وكان كاتباً لعثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم تولى إمرة المدينة لمعاوية رضي الله عنه، واستولى على الشام ومصر تسعة أشهر، ومات خنقاً بيد زوجته سنة ٦٥هـ. انظر: الاستيعاب ٣/ ٤٤٤؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٤٧٦.

(٢) أخرجه البخاري، في الحج، باب التمتع والقران والإفراد.. إلخ، ح١٥٦٣، (صحيح البخاري مع الفتح ٣/ ٤٩٣).

(٣) فتح الباري ٣/ ٤٩٣. وقد ذكر ابن القيم أن بيان ضعف القول ومخالفته للدليل هو إنكار مثله. انظر: إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٤) هو: سعد بن مالك بن سنان الخزرجي، أبو سعيد الخدري، الإمام المجاهد، مفتي المدينة، شهد مع النبي ﷺ الخندق وبيعة الرضوان، وحدث عن النبي ﷺ، فأكثر وأطاب وعن أبي بكر وعمر وطائفة من الصحابة رضي الله عن الجميع، مات سنة ٧٤هـ. انظر: الاستيعاب ٢/ ١٦٧؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ١٦٨.

(٥) أخرجه مسلم، في الصلاة، باب: في الصلاة قبل الخطبة، ح٢٠٥٠ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٦/ ٤١٧).

قال الإمام النووي رحمه الله: «وفيه الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان المُنكَرُ عليه والياً»[١].

النموذج الثالث: عن مسروقٍ قال: ركب عمرُ بن الخطاب منبر رسول الله ﷺ، ثم قال: أيها الناس ما إكثاركم في صُدُق النساء؟ وقد كان رسول الله ﷺ وأصحابه والصدُقات فيما بينهم أربعمائة درهم، فما دون ذلك، ولو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو كرامةً لم تسبقوهم إليها، فلا أعرفَنَّ ما زاد رجلٌ في صداق امرأةٍ على أربعمائة درهم، قال: ثم نزل، فاعترضته امرأة من قريش، فقالت: يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم، قال: نعم. فقالت: أما سمعت الله يقول: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ الآية [النساء: ٢٠]؟ قال: فقال: «اللهم غُفراً كُلُّ الناس أفقه من عمر، ثم رجع فركب المنبر فقال: أيها الناس إني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب»[٢].

النموذج الرابع: وهذا الإمام محمد بن عبد الرحمٰن بن أبي ذئب[٣] يقول لأبي جعفر المنصور[٤]: «قد هلك الناس، فلو أعنتهم من

---

(١) شرح النووي على مسلم ٦/ ٤١٧.

(٢) ذكره ابن كثير في تفسيره ٢/ ٢٣٠ وعزاه إلى أبي يعلى، وقال: إسناده جيدٌ قوي.

(٣) هو: محمد بن عبد الرحمٰن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب، أبو الحارث القرشي، العامري، المدني، الإمام المحدث شيخ الإسلام، كان صداعاً بالحق، صنف الموطأ في الحديث، ولم يُخرج، وقيل إنه ألف كتاباً كبيراً في السنن، توفي بالكوفة سنة ١٥٨هـ. وقيل: ١٥٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/ ١٣٩، شذرات الذهب ١/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٤) هو: عبد الله بن محمد بن علي الهاشمي، العباسي، أبو جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، ولد سنة ٩٥هـ، كان فحل بني العباس هيبةً وشجاعةً، ورأياً وحزماً، وجبروتاً ودهاءً، على ظلم وقوة نفس، لكنه يرجع إلى صحة إسلام وتدين في الجملة، توفي بمكة سنة ١٥٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/ ٨٣؛ البداية والنهاية ١٠/ ١٥٨.

الفيء[١]. فقال: ويلك لولا ما سددت من الثغور لكنت تؤتى في منزلك فتذبح. فقال ابن أبي ذئب: قد سدَّ الثغور وأعطى الناس من هو خيرٌ منك، عمرُ ﷺ، فنكّس المنصور رأسه، والسيف بيد المسيب[٢] ثم قال: هذا خير أهل الحجاز»[٣].

النموذج الخامس: قال سفيان الثوري[٤] ﷺ: «حجَّ المهدي[٥]... فرأيته يرمي جمرة العقبة، والناس محيطون به يميناً وشمالاً يضربون الناس بالسياط، فوقفت فقلت: يا حسن الوجه: حدثنا أيمن بن نابل[٦] عن قدامة بن عبد الله الكلابي[٧]، قال: رأيت رسول الله ﷺ يرمي جمرة يوم النحر على جمل، لا ضرب ولا طرد ولا جلد ولا إليك إليك، وها أنت

---

(١) الفيء هو: ما أخِذ من أموال الكفار بلا حرب. معجم لغة الفقهاء ص٣٥١؛ وانظر: التعريفات ص٢١٧.

(٢) هو: المسيب بن زهير بن عمرو الضبي، أبو مسلم، ولد سنة ١٠٠هـ قائدٌ من الشجعان، كان على شرطة المنصور والمهدي والرشيد، ولاه المهدي على خراسان مدة قصيرة، توفي بمنى سنة ١٧٥هـ. انظر: الأعلام ٧/ ٢٢٥.

(٣) سير أعلام النبلاء ٧/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الثوري، ونسبه يرجع إلى ثور طابخة، ولد سنة ٩٧هـ أحد الأئمة الأعلام المجتهدين ومن أئمة الحفاظ، كان إماماً في الزهد، والتأله، والحفظ، والفقه، لا يخاف في الله لومة لائم، توفي في سنة ١٦١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/ ٢٢٩؛ صفة الصفوة ٣/ ٩٧.

(٥) هو: محمد بن المنصور أبي جعفر عبد الله بن محمد، أبو عبد الله الهاشمي العباسي، أحد خلفاء بني العباس، ولد سنة ١٢٧هـ، كان جواداً ممدحاً معطاءً محبباً إلى الرعية، قصاباً للزنادقة، توفي سنة ١٦٩هـ بماسبذان. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/ ٤٠٠؛ البداية والنهاية ١٠/ ١٢٣.

(٦) هو: أيمن بن نابل الحبشي، أبو عمران، وقيل: أبو عمير المكي، نزيل عسقلان، صدوق يهم، عاش إلى خلافة المهدي. انظر: تهذيب التهذيب ١/ ٣٥٧.

(٧) هو: قدامة بن عبد الله بن عمار الكلابي، أبو عبد الله العامري، صحابي قليل الحديث؛ أسلم قديماً ولم يهاجر، وشهد حجة الوداع. انظر: الاستيعاب ٣/ ٣٤٠؛ تهذيب التهذيب ٨/ ٣١٦.

يخبط الناس بين يديك يميناً وشمالاً، فقال لرجلٍ: مَنْ هذا؟ قال: سفيان الثوري. فقال: يا سفيان لو كان المنصور ما احتملك على هذا. فقال: لو أخبرك المنصور بما لقي لقصرت عمّا أنت عليه»[١].

وبعدُ، فالنماذج السابقة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غيضٌ من فيض، ولم نُرد الاستقصاء وإلّا لطال بنا المقام، وفيما تقدم الكفاية وبالله التوفيق.

الأصل الثاني: الشورى

تقتضي طبيعة الحياة بما تحمله في طيّاتها من أحداثٍ ومستجدات؛ أن تواجه القيادات الإسلامية قضايا عظمى ومشكلاتٍ معقدة، يكون فيها المرء محرجاً مهما كانت سلطته، ويكون العاقل أمامها في حيرةٍ مهما كانت حصافته وحنكته وبُعدُ نظره، فمن أجل ذلك وحتى لا يقع القائد في الندامة وحتى لا تتورط الأمة في سوء العاقبة؛ قرر الإسلام مبدأ الشورى كأساسٍ من أسس نظام الحكم، وكشكلٍ من أشكال التعبير عن الرأي المشروع[٢].

حقيقة الشورى:

الشورى في اللغة: مأخوذةٌ من شِرتُ العسل إذا اتخذته من موضعه، واستخرجته منه.

وشاوره في الأمر مشاورةً، وشِواراً: طلب رأيه.

وأشار يشير: إذا ما وجّه الرأي.

---

(١) معالم القربة ص٢٨.

(٢) انظر: في ظلال القرآن ١/٥٠١، أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي ص٨٦.

والتشاور والمشاورة والمشورة: استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض(١).

والشورى في الاصطلاح: «هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور إلى الحق»(٢).

ومن المعلوم أن الأمور التي فيها نصوصٌ صريحةٌ صحيحةٌ من الكتاب والسنة، أو انعقد الإجماع القطعي عليها؛ ليست مجالاً للشورى.

والتعريف السابق للشورى يبين لنا بجلاء أنها رافدٌ رئيسي من روافد التعبير عن الرأي المشروع، إذ يطلب من كُلِّ صاحب رأيٍ أن يشير برأيه فيما جدَّ من أمور أو حدث من نوازل، تتعلق بالأمة، ماحضاً النصح للمسلمين؛ لأن «**المستشار مؤتمن**»(٣) كما ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ.

الأدلة على مشروعية الشورى:

والشورى مشروعة بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة.

أما الكتاب: ففيه آيتان صريحتان في الشورى:

الأولى: قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قال ابن عطية رحمه الله: «.. والشورى من قواعد الشريعة وعزائم

---

(١) انظر: تاج العروس (باب: الراء، فصل الشين) ٧/ ٦٤؛ المفردات في غريب القرآن (شور) ص٢٧٣؛ المعجم الوسيط (شار) ١/ ٤٩٩.

(٢) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي لعبد الرحمٰن عبد الخالق ص١٤؛ وانظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام ص١٤٢؛ أصول نظام الحكم في الإسلام د. فؤاد عبد المنعم ص٢٠١.

(٣) سبق تخريجه ص٦٠ من هذا البحث.

الأحكام؛ مَنْ لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب»[(١)].

وقال ابن خويز منداد[(٢)]: «واجبٌ على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكُتَّاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها»[(٣)].

وأما الآية الثانية: فهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللهُ: «فمدح الله المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمتثلون ذلك»[(٤)].

وقد دلت السنة القولية على أن النبي ﷺ كان يشاور أصحابه في كثيرٍ من شئون المسلمين، ومن ذلك:

أولاً: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: «ما رأيت أحداً أكثرُ مشورةً لأصحابه من النبي ﷺ»[(٥)].

ثانياً: عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لما نزلت ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: **«أما إن الله ورسوله لغنيَّان عنها، ولكن جعلها الله رحمةً**

---

(١) المحرر الوجيز ١/ ٥٣٤؛ وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد، أبو بكر المالكي، فقيه أصولي، من مصنفاته: كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، توفي سنة ٣٩٠هـ. انظر: الديباج المذهب ص٣٦٣؛ معجم المؤلفين ٨/ ٢٨٠.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٢٥.

(٥) أخرجه الترمذي، في الجهاد، باب ما جاء في المشورة (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٥/ ٣٧٥)؛ والبيهقي في السنن الكبرى ٧/ ٧٣ في النكاح، باب ما أمر الله به من المشورة فقال، وشاورهم في الأمر ح١٣٣٠٣. وقال الحافظ في فتح الباري ١٣/ ٣٥٢ رجاله ثقات إلا أنه منقطع.

لأمتي فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومَنْ تركها لم يعدم غيّاً»(١).

ثالثاً: عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: سئل رسول الله ﷺ عن «العزم» في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فقال: «مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم»(٢).

رابعاً: ما رواه عبد الرحمٰن بن غنم(٣) ﷺ أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكر وعمر ﷺ: **«لو أنكما تتفقان على أمرٍ واحد، ما عصيتكما في مشورةٍ أبداً»**(٤).

كما حفلت السنة العملية بأمثلةٍ كثيرة لمشاورة النبي ﷺ لأصحابه:

١ ـ فقد شاورهم في التوجه لقتال المشركين يوم بدر(٥).

٢ ـ وشاورهم يوم أُحد في البقاء بالمدينة أم الخروج لمناجزة العدو(٦).

٣ ـ وشاورهم في شأن أسارى بدر هل يقتلهم أو يقبل الفداء(٧).

---

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل ٤/٣٣٧؛ والبيهقي في الشعب ٦/٧، باب في الحكم بين الناس، ح٧٥٤٢؛ والسيوطي في الدر المنثور ٢/١٥٩، بسند حسن.

(٢) ذكره ابن كثير في تفسيره ٢/١٤٣؛ والسيوطي في الدر المنثور ٢/١٦٠، معزواً لابن مردويه، ولم يذكرا له إسناداً ولم يحكما عليه.

(٣) هو: عبد الرحمٰن بن غَنْم الأشعري، كان مسلماً على عهد رسول الله ﷺ، ولم يره ولم يفد عليه، ولازم معاذ بن جبل ﷺ منذ أن بعثه رسول الله ﷺ إلى أن مات، وسمع من عمر بن الخطاب ﷺ وكان من أفقه أهل الشام، وكان ذا جلالة وقدر، توفي سنة ٧٨هـ. انظر الاستيعاب ٢/٣٩٠؛ شذرات الذهب ١/٨٤.

(٤) أخرجه أسد بن موسى في فضائل الصحابة، ويعقوب بن سفيان في المعرفة بسندٍ لا بأس به عن عبد الرحمٰن بن غنم. انظر: فتح الباري ١٣/٣٥٢.

(٥) أخرجه مسلم، في الجهاد والسير، بابٌ في غزوة بدر ح٤٥٩٧، عن أنس بن مالك ﷺ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٣٣٩).

(٦) أخرجه الدارمي، في الرؤيا، باب في القمص والبير.. إلخ، ح٢١٥٥ (سنن الدارمي ص٦٧٥)؛ وقال الحافظ في الفتح ١٣/٣٥٣: سنده صحيح.

(٧) أخرجه مسلم، في الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة =

٤ ـ وشاورهم في حصار الطائف[١].

٥ ـ واستشار علياً وأسامة[٢] ﵄ في أمر عائشة في قصة الإفك[٣].

والنصوص في هذا المعنى كثيرة، وفيما تقدم الكفاية إن شاء الله تعالى.

وأما إجماع الصحابة رضوان الله عليهم: فيدل عليه كثرة تطبيق الخلفاء الراشدين للشورى، فيما ينزل بالناس من أمور ليس فيها نصٌ من كتابٍ أو سنةٍ، ولم ينكر أحدٌ من الصحابة هذه الممارسات الشورية، فكان ذلك إجماعاً[٤].

ومما يدل على ممارسة الصحابة رضوان الله عليهم للشورى ما رواه ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكمٌ نظرَ في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجدَ فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون: قضى فيها بكذا أو كذا، فإن لم

= الغنائم، ح٤٥٦٣، عن ابن عباس ﵄ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٣٠٧).

(١) أخرجه مسلم، في الجهاد والسير، باب غزوة الطائف ح٤٥٩٦ عن ابن عباس ﵄ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٣٣٨).

(٢) هو: أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، أبو زيد، ويقال: أبو محمد، المولى الأمير الكبير حِبُّ رسول الله ﷺ، ومولاه وابن مولاه، استعمله رسول الله ﷺ على جيش لغزو الشام، وفي الجيش عمر وكبار الصحابة، توفي في آخر خلافة معاوية ﵁ سنة ٥٤هـ. انظر: الاستيعاب ١/١٧٠؛ سير أعلام النبلاء ٢/٤٩٦.

(٣) أخرجه البخاري، في الشهادات، باب: تعديل النساء بعضهن بعضاً ح٢٦٦١، عن عائشة ﵂ (صحيح البخاري مع الفتح ٥/٣١٩).

(٤) انظر: الحاوي للماوردي ٢/١٠٠ ـ ١٠١؛ الإمامة في الإسلام للطريقي ص٥١.

يجد سنةً سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيءٍ قضى به، فكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء، فإذا كان لأبي بكر قضاءٌ قضى به، وإلا جمع الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيءٍ قضى به[١].

وسيأتي مزيد تفصيل للأحكام المتعلقة بالشورى عند الكلام على المجال التشريعي، للتعبير عن الرأي، بعون الله تعالى.

الأصل الثالث: التعبير عن الرأي من المقاصد الحاجية[٢]

حقيقة الحاجة:

الحاجة في اللغة: تطلق على الافتقار، وما يفتقر إليه[٣].

وفي الاصطلاح: ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المصلحة فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة[٤].

---

(١) سبق تخريجه ص٥٤ من هذا البحث.

(٢) المقاصد، جمع مقصَدَ، والمراد بالمقاصد هنا مقاصد الشريعة الإسلامية وهي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد. انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص١٩.
وتنقسم المقاصد باعتبار المصالح التي جاءت الشريعة بالمحافظة عليها إلى ثلاثة أقسام: الضروريات والحاجيات، والتحسينيات، وقد سبق تعريف الحاجيات (الحاجة) وسيأتي مزيد من الكلام على بقية أقسام المقاصد في الفصل الثاني من هذا البحث إن شاء الله.

(٣) انظر: اللسان (حوج) ٣/ ٣٧٩؛ تاج العروس (باب الجيم، فصل الحاء) ٣/ ٣٣٢؛ المعجم الوسيط (حَاجَ) ١/ ٢٠٤.

(٤) الموافقات ٢/ ٢١.

الأدلة على مراعاة المقاصد الحاجية:

إن الأدلة على مراعاة المقاصد الحاجية كثيرة جداً، فكل دليل دلّ على التيسير ورفع الحرج هو في الحقيقة دليلٌ على أن المقاصد الحاجية مرعيةٌ في هذه الشريعة المطهرة، وسنجتزئُ في هذا المقام بذكر بعض هذه النصوص، فمنها:

١ ـ قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ الآية [البقرة: ١٨٥].

٢ ـ قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾﴾ [المائدة: ٦].

٣ ـ قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ الآية [الحج: ٧٨].

قال الإمام أبو بكر الجصاص(١): «لمّا كان الحرج: الضيق، نفى الله عن نفسه إرادة الحرج بنا، ساغ الاستدلال بظاهره في نفي الضيق وإثبات التوسعة، في كُلِّ ما اختلف فيه من أحكام السمعيات، فيكون القائل بما يوجب الحرج والضيق محجوجاً بظاهر الآية»(٢).

٤ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن الدين يسر ولن يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيءٍ من الدلجة»**(٣).

---

(١) هو: أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص، ولد سنة ٣٠٥هـ، الإمام العلامة المجتهد من كبار أئمة الأحناف، من مصنفاته: «أحكام القرآن» و«شرح مختصر الطحاوي»، توفي سنة ٣٧٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٣٤٠؛ البداية والنهاية ١١/ ٢٥٣.

(٢) أحكام القرآن ٢/ ٣٩١.

(٣) أخرجه البخاري، في الإيمان، باب: الدين يسر.. إلخ، ح٣٩ (صحيح البخاري مع الفتح ١/ ١١٦).

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة[١].

مدى اعتبار التعبير عن الرأي من المقاصد الحاجية:

يُعَدُّ التعبير عن الرأي، كغيره من الحريات العامة ـ إذا لم يخالف العمل بها نصاً أو قاعدة في الشرع ـ من المقاصد الحاجية التي تلي مرتبة الضروريات؛ لأن منعها أو تحريمها يترتب عليه إيقاع الناس في حرجٍ ومشقةٍ وذلك منفيٌ بالنصّ. ودليل كونها من المقاصد الحاجية؛ هو أن الحياة تقوم بدونها، غير أنه يترتب على منعها إيقاع الناس في مشقةٍ وحرجٍ بالغين، ولا معنى للمقاصد الحاجية إلا هذا[٢].

وقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن التعبير عن الرأي أو ما يسميه هو: حرية الرأي من الضروريات، فيقول: «جاءت التعاليم الإسلامية تشرع لحرية الرأي لا على أساس أنها حقٌّ مباحٌ من حقوق المسلم فحسب، ولكن على أساس أنها واجبٌ عليه أيضاً، ولكثرة ما جاء فيها من طلب مشدد يمكن أن نعتبرها ترتقي في سُلّم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة»[٣].

والذي يظهر لي ـ والعلم عند الله ـ أن في الكلام السابق شيئاً من المبالغة، إذ مِنْ المعلوم أن الضروريات «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامةٍ، بل على فسادٍ وتهارج وفوتِ حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[٤]، والأمر المشاهد المحسوس أن المجتمع إذا حُرِم من

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ١٩٤، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية د. صالح بن حميد، ص٥٩ وما بعدها، المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية وتطبيقية صالح اليوسف ص٦٢ وما بعدها.

(٢) انظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص٢٧٠، هامش (١).

(٣) حرية الرأي من منظور إسلامي د. عبد المجيد النجار.

(٤) الموافقات ٢/ ١٧، ١٨.

التعبير عن الرأي، لا يترتب على ذلك الحرمان ما يترتب على فقدان الضروريات من التهارج والفساد والاضطراب، ويظهر ذلك جلياً في الآتي:

١ ـ أن التعبير عن الرأي بالنصيحة وإنكار المنكر يسقط في الزمان الذي يتعذر فيه إصلاح عامة الناس، لاختلافهم وتناحرهم وتطاحنهم وخفة أحلامهم وأماناتهم ومروج عهودهم[1]، لما ثبت عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه[2] حين سئل عن قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ١٠٥]، أنه قال للسائل: أما والله سألت عنها خبيراً، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال: **«بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوىً متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كُل ذي رأيٍ برأيه، فعليك ـ يعني نفسك ـ ودع عنك العوام»**[3].

فمع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يسقط في هذه الحال إلا أنه لا يسقط عن الإنسان في مثل هذه الأزمنة التي عمّ فيها الفساد القيام بأمر دينه والحفاظ على عرضه وعقله وماله ونسله، وفي هذا دليلٌ على أن التعبير عن الرأي من الأمور الحاجية، ولا يبلغ مرتبة الضروريات.

٢ ـ لقد عاشت المجتمعات الإسلامية عصوراً مديدةً تحت نير الظلم

(١) انظر: العزلة والخلطة أحكام وأحوال، ص٦٣.

(٢) اختلف في اسمه واسم أبيه اختلافاً كثيراً، فقيل اسمه: جرهم، وقيل: جرثوم، وقيل: ابن ناشب، وقيل ابن ناشر، وقيل غير ذلك، ولم يختلف في صحبته ونسبته إلى خُشين، وكان ممن بايع تحت الشجرة، ونزل الشام، ومات في خلافة معاوية رضي الله عنه، وقيل توفي سنة ٧٥هـ في خلافة عبد الملك بن مروان. انظر: الاستيعاب ٤/ ١٨٣؛ تهذيب التهذيب ١٢/ ٤٣.

(٣) أخرجه أبو داود، في الملاحم، باب: الأمر والنهي برقم٤٣٣١ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١١/ ٣٣١)؛ والترمذي، في التفسير، باب: ومن سورة المائدة، برقم٥٠٥١ وقال: حديث حسن غريب، (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٨/ ٤٢٣)؛ وابن ماجه، في الفتن، باب: قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ برقم٤٠١٤ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٤/ ٣٦٥).

والجور، وفي ظل حكّام جبابرة، لا يسمحون لأحدٍ بنقدهم أو الاستدراك عليهم، ومع ذلك استمرت حياة الناس ولم تتعذر عليهم إقامة شعائر دينهم مع ما كانوا يعانون من الضيق والحرج، حتى تغيرت الأحوال وأدال الله تلك الدول الظالمة.

٣ ـ أن تسكين التعبير عن الرأي في موقع الحاجيات لا يؤثر سلباً على الإبداع الفكري للنخبة الممتازة من أبناء الأمة الإسلامية تأسيساً على أن مصالح الخلق انحصرت في مقاصد الشريعة الثلاثة المعروفة حيث استقراء مصالح الناس يبين رجوع كل مصلحة منها إلى نوع من هذه الأنواع، وقد يتردد الباحث في إلحاق شيء منها بأحد الأنواع ولكنه لا يتردد أبداً في عدم خروجه منها بحال.

والدليل على اعتبار الشارع لهذه المصالح استقراء أحكام الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وبحث ما انطوت عليه من هذه المقاصد فإنه يؤدي إلى القطع باعتبار الشارع لها على نحو ما يستفاد من القطع بالتواتر المعنوي مع عدم إغفال ما يتعلق بذيل كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة من المقاصد ما يجري منه مجرى التكملة والتتمة له[١].

(١) من إفادات فضيلة المشرف، وراجع في هذا المعنى الموافقات ٢/ ٣٢ وما بعدها.

المبحث الرابع

أهلية التعبير عن الرأي المشروع

تمهيد

تقدم الكلام في المبحث الثاني على: الرأي المشروع وأنواعه، ولمّا كان الرأي المشروع لا بُدَّ له من شخصٍ يُعبِّر عنه، كان من المهم أن نتناول في هذا المبحث الصفات الواجب توفرها في مَنْ يصدر عنه هذا الرأي.

وحيث إن الرأي المشروع ينقسم بالنظر إلى موضوعه إلى رأي في المسائل الشرعية ورأي في الأمور الدنيوية؛ فإننا سنقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

١ ـ **المطلب الأول**: أهلية التعبير عن الرأي المشروع في المسائل الشرعية.

٢ ـ **المطلب الثاني**: أهلية التعبير عن الرأي المشروع في الأمور الدنيوية.

أهلية[١] التعبير عن الرأي المشروع في المسائل الشرعية

حتى يكون تعبير الإنسان عن رأيه في المسائل الشرعيةِ مشروعاً، فلا بُدَّ أن يكون المُعَبِّرُ أهلاً لصدور الرأي عنه، ولا تتحقق هذه الأهلية إلا بشروط، هي ذاتها شروط الفتيا[٢]، التي أفاض العلماء في الكلام عنها، وهي على سبيل الإجمال خمسة[٣]:

الإسلام، والتكليف، والعدالة، والاجتهاد، وجودة القريحة.

وسنتناول فيما يلي هذه الشروط بشيءٍ من الإيضاح والبيان:

الشرط الأول: الإسلام: فمن كان عالماً بأحكام الإسلام وهو ليس بمسلمٍ ـ كما هو شأن بعض الزنادقة[٤]، أو المستشرقين[٥]، أو

---

(١) الأهلية في اللغة: الصلاحية والاستحقاق، يقال: فلانٌ أهلٌ لهذا العمل، أي صالحٌ له وجديرٌ به، ويقال: فلانٌ أهلٌ للإكرام أي مستحقٌ له. انظر: اللسان (أهل) ١/ ٢٥٤؛ المصباح (أَهَلَ) ١/ ٢٨.
وفي الاصطلاح: صفةٌ يقدرها الشارع في الشخص تجعله صالحاً لأن تثبت له الحقوق، وتثبت عليه الواجبات وتصح منه المتصرفات وهي بهذا المعنى لا تثبت لكل شخص بل قد يثبت له منها جزءٌ أو أجزاء على حسب كمال الشخص في جسمه وعقله ونقصانه كما أنها تتدرج مع الشخص حتى تصل إلى درجة الكمال. انظر: كشف الأسرار ٤/ ٣٣٥؛ التوضيح شرح التنقيح ٢/ ٣٣٧؛ النظريات الفقهية د. محمد الزحيلي ص١٣٠.

(٢) سيأتي تعريف الفتيا في ص٤٤٩ من هذا البحث.

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣٠؛ المجموع شرح المهذب ١/ ٧٤؛ أدب الفتوى لابن الصلاح ص٣٥؛ الفتيا ومناهج الإفتاء ص٣٩.

(٤) الزندقة: هي إظهار الإسلام وإبطان الكفر. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ١٠٧٥.

(٥) الاستشراق: تيار فكري يُعنى بدراسة دين الإسلام وثقافته ولغته وآدابه، من خلال أفكار اتسم معظمها بالتعصب، والرغبة في خدمة الاستعمار، وتنصير المسلمين؛ عن طريق التشكيك في دين الإسلام وتشويه صورته. انظر: المرجع السابق ٢/ ٧٠٦.

العلمانيين[١] - فلا مجال لهم في هذا الباب[٢]، وإن تطفل بعضهم وعبَّر عن رأيه في المسائل الشرعية، إلا أنّ المجتمع الإسلامي وعلماءه على وجه الخصوص رفضوهم، ورفضوا آراءهم، وهذا أمرٌ بدهي؛ لأن أساس التعبير عن الرأي في المسائل الشرعية الإيمان بالوحي، وبصدق الموحى إليه، وهو الرسول ﷺ، ومَنْ لم يؤمن بالوحي وصاحبه، فكيف يُعبِّر عن رأيه مستنداً إلى أساسٍ، هو غير مُسلِّمٍ به[٣].

الشرط الثاني: التكليف: بأن يكون بالغاً، عاقلاً؛ لأن الصبي لا حكم لقوله ولأن القلم مرفوعٌ عن المجنون لعدم عقله[٤].

الشرط الثالث: العدالة[٥]: «لأن الفاسق لا يوثق بأقواله، ولا يعتمد في شيءٍ من أحواله»[٦].

والشروط الثلاثة السابقة هي محل إجماعٍ بين العلماء[٧]، ووجه

---

(١) العلمانية: هي إقامة الحياة على غير الدين، أو فصل الدين عن الحياة. انظر: العلمانية د. سفر الحوالي ص٢٤.

(٢) ومن أمثال هؤلاء من يسمون بالفلاسفة الإسلاميين: كأبي علي ابن سيناء، الذي نعته ابن القيم: بإمام الملاحدة. انظر: إغاثة اللهفان ٢/ ٢٨٦، ٢٨٧.

(٣) انظر: الاجتهاد وقضايا العصر ص٣٩ بتصرف يسير.

(٤) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣٠؛ أدب الفتوى لابن الصلاح ص٣٥.

(٥) العدالة هي: عبارةٌ عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عمّا هو محظور. التعريفات ص١٩١.

(٦) غياث الأمم ص١٨٠. وفي قولٍ عند الحنفية أن الفاسق يصلح مفتياً؛ لأنه يجتهد لئلا ينسب إلى الخطأ. انظر: مجمع الأنهر ٢/ ١٤٥ وهذا القول ضعيف؛ لأن إخباره عمّا تحصل عنده من الاجتهاد غير مقبول لفسقه. انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص٤٠ هامش/ ١. إلا أنه يستثنى من عدم قبول فتوى الفاسق: إفتاء الفاسق لنفسه، لأنه يعلم صدق نفسه، وكذا لو عمَّ الفسوق وجب اعتبار الأصلح؛ لئلا يؤدي تعطل نظام الفتيا إلى ظهور الفساد، وتعطيل العمل بالأحكام. انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر: صفة الفتوى لابن حمدان ص١٣؛ المجموع شرح المهذب ١/ ٧٤.

(٧) انظر: صفة الفتوى لابن حمدان ص١٣.

اشتراطها أن المفتي مبلغٌ عن الله، وهذه الثلاثة معتبرةٌ في الشهادة[(١)] والرواية[(٢)] بالإجماع، فكذلك هنا[(٣)].

الشرط الرابع: الاجتهاد[(٤)]: وتحصل أهلية الاجتهاد بمعرفة الآتي:

١ ـ المعرفة بكتاب الله: فالواجب معرفة آيات الأحكام، وقد قدّرها الغزالي بخمسمائة آية[(٥)]، والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها. والمعرفة بآيات الكتاب تكون بحيث يمكن استحضارها عن طريق معرفة مواقعها ومظانها[(٦)].

٢ ـ المعرفة بسنة رسول الله ﷺ: وذلك بالاطلاع على مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست... وما يلحق بها كسنن البيهقي[(٧)] والدارقطني[(٨)] والدارمي[(٩)]، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد

---

(١) الشهادة: هي إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحقٍ للغير على آخر. التعريفات ص١٧٠.

(٢) الرواية: هي خبرٌ عن عامٍ لا يختص بمعين. انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٧٨؛ الفروق ١/ ٥.

(٣) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص٤٠.

(٤) سبق تعريف الاجتهاد في ص٥٧ من هذا البحث.

(٥) انظر: المستصفى ٤/ ٦.

(٦) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٧٨؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٠.

(٧) هو: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، الخسروجردي، ولد سنة ٣٨٤هـ، حافظ محدث فقيه أصولي، من مصنفاته: «السنن الكبرى» و«شعب الإيمان»، توفي ٤٥٨هـ، وقيل: ٤٥٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٦٤؛ شذرات الذهب ٣/ ٣٠٤.

(٨) هو: علي بن عمر بن أحمد، أبو الحسن البغدادي الدارقطني الشافعي، ولد سنة ٣٠٦هـ، إمام عصره في الحديث وأول من صنف القراآت وعقد لها أبواباً، من مصنفاته: «المجتبى من السنن المأثورة» و«المؤتلف والمختلف»، توفي ببغداد عام ٣٨٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٤٤٩؛ هدية العارفين ١/ ٦٨٣.

(٩) هو: عبد الله بن عبد الرحمٰن بن الفضل، أبو محمد التميمي، الدارمي، =

والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظةً له مستحضرةً في ذهنه، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييزٌ بين الصحيح منها والحسن والضعيف[١] «إما بالاجتهاد فيه بأن يكون له من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة مخرج الحديث... وإمّا بطريق التقليد بأن ينقله من كتابٍ صحيح ارتضى الأئمة روايته كالصحيحين..»[٢].

٣ ـ معرفة أسباب النزول وأسباب ورود الحديث ليعرف المراد من ذلك، وما يتعلق بهما من تخصيصٍ أو تعميم[٣].

٤ ـ معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة «ويكفيه من معرفة الناسخ والمنسوخ؛ أن يعرف: أن دليل هذا الحكم غير منسوخ»[٤].

٥ ـ معرفة الإجماع: وذلك بمعرفة المسائل التي طرقها الأصوليون في مبحث الإجماع «مثل أن الإجماع حجةٌ، وأن المعتبر فيه اتفاق المجتهدين، وأن لا يختص باتفاق بلدٍ دون بلدٍ ونحو ذلك»[٥] وتكفي «معرفة أن هذه المسائل مجمعٌ عليها أم لا»[٦].

٦ ـ «العلم بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب

= السمرقندي، الحافظ الإمام أحد الأعلام، ولد سنة ١٨١هـ، من مصنفاته: «السنن أو المسند»، و«الجامع»، توفي ٢٥٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٢٢٦؛ شذرات الذهب ٢/ ١٣٠.

(١) انظر: إرشاد الفحول ص٨٢٢؛ البحر المحيط ٦/ ٢٠١.
(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٧٩، ٥٨٠، وانظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٦٣.
(٣) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٤؛ وانظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٤.
(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٧٩ ـ ٥٨٠؛ وانظر: إرشاد الفحول ص٨٢٤.
(٥) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٨١؛ وانظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٤.
(٦) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٨١؛ وانظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٤.

والسنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظاً لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكناً من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك»[(١)]، كما لا بُدَّ له من المعرفة «بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان، حتى يثبت له في كُلِّ فنٍّ من هذه ملكةٌ يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظراً صحيحاً، ويستخرج منه الأحكام استخراجاً قوياً»[(٢)].

٧ ـ العلم بأصول الفقه[(٣)]: «فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه»[(٤)].

فينبغي النظرُ في كُلِّ مسألةٍ من مسائله نظراً يوصل إلى ما هو الحق منها، فإنه إذا فعلَ ذلك أمكن رَدُّ الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد وخبط فيه وخلط[(٥)].

٨ ـ إدراك مقاصد الشريعة العامة في استنباط الأحكام لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد، والمراد من هذه المقاصد: حفظ مصالح الناس بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم؛ لأنه ثبت بالاستقراء أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الدنيا والآخرة معاً[(٦)]، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧] قال الإمام الشاطبي: «وأكثر ما تكون ـ أي: زلة العالم ـ

---

(١) إرشاد الفحول ص٨٢٣؛ وانظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٦٢ ـ ٤٦٤.
(٢) إرشاد الفحول ص٨٢٣؛ وانظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٦٢ ـ ٤٦٤.
(٣) أصول الفقه هو: أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل. روضة الناظر ١/٦٠ ـ ٦١.
(٤) إرشاد الفحول ص٨٢٣ ـ ٨٢٤.
(٥) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٦) انظر: أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي ٢/١٠٤٩؛ مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص١٣١.

عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»[١].

تجزؤ الاجتهاد:

اختلف العلماء في مدى تجزؤ الاجتهاد، على أربعة أقوال:

الأول: أن الاجتهاد يتجزأ وهو قول أكثر الفقهاء، وبه قال الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وحجتهم: أن الاجتهاد «لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الجزئيات، وهو محال، إذ جميعها لا يحيط بها بشر، ولا يلزم من العلم بجميع المآخذ العلم بجميع الأحكام؛ لأن بعض الأحكام قد يجهل بتعارض الأدلة فيه، أو بالعجز عن المبالغة في النظر إمّا لمانع من تشويش فكرٍ أو غيره»[٢].

الثاني: أن الاجتهاد لا يتجزأ، وهو قول طائفةٍ من العلماء وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة، واختاره الشوكاني[٣].

الثالث: أن الاجتهاد يتجزأ في بابٍ لا في مسألةٍ[٤].

الرابع: أن الفرائض يجوز الانفراد بالاجتهاد فيها، دون غيرها[٥].

والصحيح من هذه الأقوال ما ذهب إليه جمهور العلماء من جواز تجزُّؤ الاجتهاد ودليل هذا قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢]، فإن نفيرهم في غزوةٍ واحدةٍ لا يكفيهم لتعلم جميع الإسلام؛ ولأنه

---

(١) الموافقات ٥/ ١٣٥.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٧٣، ٤٧٤؛ وانظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٦٤؛ المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢/ ٣٨٦.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة؛ إرشاد الفحول ص٤٢٥، ٤٢٦.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٧٤؛ إرشاد الفحول ص٤٢٦.

(٥) انظر: صفة الفتوى لابن حمدان ص٢٤؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٧٤.

لمّا استفرغ وسعه، فعرف الحق بدليله في تلك المسألة أصبح بها عالماً، وأمكنه أن يفتي فيها[١].

وبناءً على ما سبق من جواز تجزُّؤ الاجتهاد فإن الفتيا أو التعبير عن الرأي المشروع في المسائل الشرعية يتجزأ، والقول بتجزُّؤ الاجتهاد مع كونه أقوى من ناحية المدرك والدليل، فهو أليق بحال أهل هذا العصر الذي كثرت فيه الصوارف وضعُفت فيه الهمم، مما فتح باب التخصص في علوم الشريعة، والله المستعان.

وسيأتي مزيدٌ من الكلام ـ إن شاء الله تعالى ـ على بعض مسائل الفتيا، عند الكلام على مجال الفتيا كأحدِ مجالات التعبير عن الرأي المشروع.

الشرط الخامس: جودة القريحة: وذلك بأن يكون «فقيه النفس؛ أي: شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام»[٢]، «صادق الحكم على الأشياء»[٣]، «قويَ الاستنباط، جيّد الملاحظة، رصين الفكر، صحيح الاعتبار»[٤]، وقد نقِلَ التعبير بجودة القريحة عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ حيث يقول، بعد أن ذكر شروط المفتي من العلم بكتاب الله وسنة رسوله. . . إلخ: «. . ويكون له قريحة بعد هذا. .»[٥].

أهلية التعبير عن الرأي المشروع في الأمور الدنيوية

تقدم معنا أن من أقسام الرأي المشروع: الرأي في الأمور الدنيوية، وأنَّ الخبرة شرطٌ لا بُدَّ من توفره في مَنْ يريد التعبير عن رأيه في هذه

(١) الفتيا ومناهج الإفتاء ص٤٧، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٢٠٤ ـ ٢١٢.
(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٨٢.
(٣) الفتيا ومناهج الإفتاء ص٤٢.
(٤) الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣٣.
(٥) المصدر السابق ٢/ ٣٣٢، ٣٣٣.

الأمور، وسنتكلم في هذا المطلب عن بقية الشروط المتعلقة بهذا الموضوع.

ونقصد بالأمور الدنيوية هنا: الأمور التي لا قِوام لعيش الناس إلا بها، كأمور الزراعة والصناعة والطب ونحوها. والقيام بهذه الأمور: سواءٌ بالممارسة أو بالدراسة وإبداء الرأي من فروض الكفايات[١]، التي يجب على طائفةٍ من المسلمين القيام بها سدّاً لحاجة الأمة[٢].

وفيما يلي عرضٌ لأهم هذه الشروط:

الشرط الأول: التكليف: وذلك بأن يكون المُعَبِّرُ عن رأيه في الأمور الدنيوية بالغاً عاقلاً، فلا يُعتدُّ برأي المجنون لعجزه عن القيام بما فيه مصلحته، فضلاً عن إبداء الرأي في شؤون غيره[٣]. ولا عبرة أيضاً برأي الصغير؛ لأن الصِغر مظنة ضعف العقل وعدم إدراك عواقب الأمور[٤].

الشرط الثاني: الخبرة، وتقدم الكلام عليها[٥].

الشرط الثالث: الصدق: وذلك لأن التعبير عن الرأي في أمور الدنيا، خبرٌ من الأخبار، وهو مترددٌ بين الصدق والكذب، فلا يقبل إلا خبرُ من غلب على الظن صدقه ونصحه.

---

(١) فرض الكفاية: هو الذي يتناول بعضاً غير معين كالجهاد، وسُمِّي بذلك لأن فعل البعض كافٍ في تحصيل المقصود منه. نهاية السول ١/ ١٨٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٧٩ وما بعدها؛ مغني المحتاج ٦/ ١٠.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٣٧٩؛ عوارض الأهلية عند الأصوليين ص١٦٩ - ١٧٠.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٤/ ٣٨١؛ أصول الفقه الإسلامي د. وهبة الزحيلي ١/ ١٧٠.

(٥) انظر: ص٥٩ من هذا البحث.

مدى قبول آراء الكفار في مجال الأمور الدنيوية:

لا يخفى على أحدٍ ما وصلت إليه كثيرٌ من دول الكفر في هذا العصر، من التقدم التقني المذهل، في وقتٍ يعيش العالم الإسلامي في تخلف وجهل في شتى ميادين العلوم التجريبية والبحث العلمي، مما جعل المسلمين عالةً في كثير من أمورهم على أعدائهم.

فهل تقبل آراء الكفار في مجال الأمور الدنيوية؟ هذه المسألة متفرعة على مسألة أخرى وهي: قبول خبر الكافر، إذ إن هذه الآراء والنظريات العلمية هي من جملة الأخبار المحتملة للصدق والكذب، وقد اختلف العلماء في قبول خبر الكافر في الأمور الدنيوية على قولين:

الأول: عدم قبول خبر الكافر مطلقاً[١].

الثاني: أن الكفار تقبل أخبارهم في أمور الدنيا، إذا غلب على الظن صدقهم[٢].

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [آل عمران: ٧٥].

ووجه الدلالة من هذه الآية: «أن في أهل الكتاب الخائن والأمين،

(١) انظر: المدخل لابن الحاج ٤/٣١٦ ـ ٣١٩؛ الجامع لأحكام القرآن ٤/٧٥؛ الدرر السنية ٧/٧٥، الاستعانة بغير المسلمين ص٩٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٤/١١٤؛ الاستعانة بغير المسلمين ص٩٠ ـ ٩١.

والمؤمنون لا يميزون ذلك فينبغي اجتناب جميعهم»[١].

ويمكن أن يجاب على هذا الاستدلال: بأنه لا يُسلّم بأن المؤمنين لا يستطيعون التمييز بين الخائن والأمين، بل قد يحصل التمييز بقرائن الأحوال، وحينئذٍ فلا مانع من تصديق خبر الصادق منهم، والتعامل مع مَنْ ظهرت أمانتهم منهم، وقد تعامل النبي ﷺ مع بعض الكفار، وصدق خبره كما سيأتي في أدلة القول الثاني.

٢ ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«لا تستضيئوا بنار المشركين»**[٢].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: ما قيل من أنه «أراد بالنار هنا الرأي؛ أي: لا تشاورهم، فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة»[٣].

ويُجاب عن هذا الحديث من وجهين:

الأول: أنه حديث ضعيف.

الثاني: أن من العلماء من قال: إن المراد بالحديث: أي لا تُقَرِّبوهم[٤].

قال ابن القيم: «والصحيح أن معناه: مباعدتهم وعدم مساكنتهم، كما في الحديث الآخر **«أنا بريءٌ من كل مسلم بين ظهراني المشركين، لا**

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٧٥.
(٢) أخرجه النسائي، في الزينة، قول النبي ﷺ لا تنقشوا خواتيمكم عربياً، ح٥٢٢٤ (سنن النسائي مع شرح السيوطي ٨/٥٥٨)؛ والبيهقي، في آداب القاضي، باب: لا ينبغي للقاضي ولا للوالي أن يتخذ كاتباً ذمّياً.. إلخ، ح٢٠٤٠٨ (السنن الكبرى ١٠/٢١٦) وفي سنده أزهر بن راشد وهو ضعيف. انظر: نيل الأوطار ٧/ ٢٦٤.
(٣) حاشية السندي على سنن النسائي ٨/٥٥٨.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

تراءى ناراهما»[(١)][(٢)].

٣ ـ ولأنه قد لا يؤمن غشهم وخداعهم ومكرهم؛ لعدم الوازع الديني، بل ربما تديّن بعضهم بمضارة المسلمين[(٣)].

ويمكن أن يناقش هذا التعليل: بأن هذا متحقق في أكثرهم، ولكن ليس شأنهم جميعاً؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ الآية، وبدليل ما سيأتي من أن خزاعة كانت عيبة نصح رسول الله ﷺ مسلمهم وكافرهم.

أدلة أصحاب القول الثاني:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾.

ووجه الدلالة من الآية: «أن أهل الكتاب فيهم الأمين الذي يؤدي أمانته وإن كانت كثيرة، وفيهم الخائن الذي لا يؤدي أمانته وإن كانت حقيرة»[(٤)]، وبالتالي فلا مانع من قبول خبر صادقهم ومعاملة أمينهم واستشارة ناصحهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «... وكانت خزاعة عيبة نصح[(٥)]

---

(١) أخرجه أبو داود، في الجهاد، باب: النهي عن قتل مَنْ اعتصم بالسجود، ح٢٦٤٢ (سنن أبي داود مع عون المعبود ٧/٢١٨)؛ والنسائي، في القسامة، باب: القود بغير الحديدة، ح٤٧٩٤ (سنن النسائي مع شرح السيوطي ٧/٤٠٤)، والترمذي، في السير، باب: ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، ح١٦٥٤ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٥/٢٢٩)، وحسّنه الألباني (صحيح الجامع ٢/١٦، ح١٤٧٤).

(٢) أحكام أهل الذمة ١/٤٥٢.

(٣) انظر: المدخل لابن الحاج ٤/٣١٦؛ الاستعانة بغير المسلمين ص٩١.

(٤) فتح القدير للشوكاني ١/٥٢٨.

(٥) عيبة نصحه: أي موضع سره. النهاية (عيب) ٣/٢٩٥.

رسول الله ﷺ مسلمهم وكافرهم، وكان يقبل نصحهم... وكان أبو طالب ينصر النبي ﷺ ويذب عنه مع شركه... فإن المشركين وأهل الكتاب فيهم المؤتمن، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ الآية، ولهذا جاز ائتمان أحدهم على المال، وجاز أن يستطب المسلم الكافر إذا كان ثقةً، نصَّ على ذلك الأئمة كأحمد وغيره، إذ ذلك من قبول خبرهم فيما يعلمون من أمر الدنيا، وائتمان لهم على ذلك، وهو جائز إذا لم يكن فيه مفسدة راجحة..»[(١)].

٢ ـ ما ثبت في صحيح البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها في قصة الهجرة أن النبي ﷺ وأبا بكر استأجرا رجلاً من بني الديل هادياً خرّيتاً[(٢)] وهو على دين كفار قريش[(٣)].

قال الإمام العيني[(٤)]: «في الحديث ائتمان أهل الشرك على السر والمال، إذا عُهِدَ منهم وفاءٌ ومروءة كما استأمن رسول الله ﷺ، هذا المشرك، لما كانوا عليه من بقية دين إبراهيم عليه السلام، وإن كان من الأعداء»[(٥)].

٣ ـ ما ثبت في صحيح البخاري من أن خزاعة كانت عيبة نصحه ﷺ[(٦)].

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ١١٤.

(٢) الخِرّيت: الماهر بالهداية. فتح الباري ٤/٥١٨.

(٣) أخرجه البخاري، في الإجارة، باب: استئجار المشركين عند الضرورة.. إلخ، ح٢٢٦٣ (صحيح البخاري مع الفتح ٤/٥١٧).

(٤) هو: محمود بن أحمد بن موسى، أبو محمد، بدر الدين العيني الحنفي، مؤرخ علامة من كبار المحدثين، ولد سنة ٧٦٢هـ في الشام، من مصنفاته: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، و«مغاني الأخيار في رجال معاني الآثار»، توفي بالقاهرة سنة ٨٥٥هـ. انظر: شذرات الذهب ٧/٢٨٦؛ الأعلام ٧/١٦٣.

(٥) عمدة القاري ١٢/ ٨٢.

(٦) أخرجه البخاري، في الشروط، باب الشروط في الجهاد، والمصالحة مع أهل =

قال الحافظ ابن حجر: «في هذا جواز استنصاح بعض المعاهدين، وأهل الذمة إذا دلت القرائن على نصحهم، وشهدت التجربة بإيثارهم أهل الإسلام على غيرهم، ولو كانوا من أهل دينهم...»[١].

٣ ـ ما ثبت في صحيح البخاري عن المسور بن مخرمة[٢] ومروان بن الحكم قالا: «خرج رسول الله ﷺ عام الحديبية[٣] في بضع عشرة مائة من أصحابه، فلما أتى ذا الحليفة[٤]، قلّد الهدي وأشعره[٥]، وأحرم منها بعمرة، وبعث عيناً له من خزاعة...» الحديث[٦].

والشاهد من الحديث: «وبعث عيناً له من خزاعة».

وقد ذكر الخطابي[٧] أن من فوائد هذا الحديث: «أن النبي ﷺ أرسل

= الحرب، ح٢٧٣١ ـ ٢٧٣٢ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/٥١٨).

(١) فتح الباري ٥/٣٩٧.

(٢) هو: المسور بن مخرمة بن نوفل القرشي الزهري، أبو عبد الرحمٰن، ولد بمكة بعد الهجرة بسنتين، وقدم به أبوه المدينة في عقب ذي الحجة، سنة ثمان، وقُبِضَ النبي ﷺ، والمسور ابن ثمان سنين، كان فقيهاً من أهل الفضل والدين، وقتل مع ابن الزبير ﷺ، سنة ٦٤هـ. انظر: الاستيعاب ٣/٤٥٥؛ مرآة الجنان ١/١١٣.

(٣) الحديبية: قرية قريبة من مكة أكثرها في الحرم. فتح الباري ٥/٣٩٣.

(٤) ذو الحليفة: قرية بينها وبين المدينة ستة أميال، أو سبعة، وهي ميقات أهل المدينة. انظر: معجم البلدان ١/٣٣٩.

(٥) الهدي هو: ما يُهدى إلى الحرم من النعم وغيرها. انظر: المطلع ص٢٠٤.
وتقليد الهدي: إلباسه القلادة من النعال ونحوها ليعلم أنه هدي. معجم لغة الفقهاء ص١٤١. وإشعاره: شق أحد طرفي سنامها حتى يسيل منه الدم، ليُعلم أنه هدي. المرجع السابق ص٦٩.

(٦) أخرجه البخاري، في المغازي، باب: غزوة الحديبية.. إلخ، ح٤١٧٨، ٤١٧٩ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/٥١٨).

(٧) هو: حمد بن محمد بن إبراهيم البستي، أبو سليمان الخطابي، من كابل من نسل زيد بن الخطاب، ولد سنة ٣١٩هـ، فقيه محدث، من مؤلفاته: «معالم السنن» و«غريب الحديث» توفي سنة ٣٨٨هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/٢٣؛ شذرات الذهب ٣/١٢٧.

الخزاعي وبعثه عيناً، ثم صدقه في قوله، وقبل خبره وهو كافر، وذلك لأن خزاعة كانوا عيبة نصح رسول الله ﷺ مؤمنهم وكافرهم؛ لحلف كان بينهم في الجاهلية»[١].

٤ ـ أجمعت الأمة على قبول خبر الكافر في أمور المعاملات المالية، وسائر أمور الدنيا مثلها[٢].

الترجيح:

وبعد العرض السابق لأدلة الفريقين، فإن الذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن القول الثاني الذي ذهب أصحابه إلى قبول خبر الكافر إذا دلت القرائن على صدقه؛ هو الأقرب إلى الصواب لصحة أدلته وسلامتها من المعارض المقاوم ولضعف أدلة القول الأول ـ في الجملة ـ وعدم انتهاضها للاحتجاج، والله تعالى أعلم.

---

(١) معالم السنن مع مختصر سنن أبي داود ٤/ ٧٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص٣/ ٣٩٩؛ فتح الباري ٥/ ٤٧٨.

المبحث الخامس

قاعدة «لا إنكار في مسائل الخلاف» وعلاقتها بضابط «مشروعية الرأي»

تمهيد

يعتبر الخلاف بين العلماء في مسائل العلم من الأمور الطبعية التي اقتضتها دلالة الأدلة الشرعية؛ لأن أكثر النصوص ظنيةٌ في دلالتها، أو في ثبوت بعضها، أو في عدم اعتبار دلالة البعض الآخر منها، أو لخفاء الدليل على بعض العلماء دون بعض[1].

ومع أن المسائل التي اختلف فيها علماء الأمةِ من الصحابة رضوان الله عليهم ومن جاء بعدهم؛ كثيرة جداً «إلا أن أصول الدين وأسسه

(١) انظر: الإنكار في مسائل الخلاف للطريقي ص٨.

وأركانه وأمهات الفضائل، وكذا أمهات الرذائل القبيحة ليس فيها خلاف بل هي أمورٌ متفق عليها»[١].

ولكن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه «أنه ليس أحدٌ من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً، يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيءٍ من سنته، دقيق ولا جليل فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول ﷺ، وعلى أنّ كُلَّ أحدٍ من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، ولكن إذا وجِدَ لواحدٍ منهم قولٌ قد جاء حديثٌ صحيح بخلافه، فلا بُدَّ له من عذر في تركه. وجميع هذه الأعذار ثلاثة أصناف:

أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله.

والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول.

والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ»[٢].

---

(١) آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة ص١٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/٢٣٢؛ وانظر: الموافقات ٥/٢٠١ ـ ٢٠٩. وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة عام ١٤٠٨هـ برئاسة سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله وعضوية اثني عشر عالماً من كبار علماء الأمة، ما ملخصه: «... إن اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الإسلامية نوعان:
أ ـ اختلاف في المذاهب الاعتقادية.
ب ـ اختلاف في المذاهب الفقهية. فأمّا الأول وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرّت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له ويجب ألّا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة... وأما الثاني: وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل، فله أسبابٌ علميةٌ اقتضته ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة، منها: الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمةٌ وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعةٍ من أمر دينها وشريعتها، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمةِ مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقتٍ ما، أو في أمرٍ ما وجدت في المذهب الآخر سعةً ورفقاً ويسراً، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة =

معنى قاعدة: لا إنكار في مسائل الخلاف[(١)]

الفرع الأول: حقيقة الإنكار

المنكر في الأمر: خلاف المعروف وقد سبق وأن عرفنا المنكر بأنه: اسم لكل فعل يعرف قبحه بالعقل أو الشرع[(٢)]. والإنكار: ضد العرفان، يقال: أنكرت كذا، ونَكَرت، وأصله أن يرد على القلب ما لا يتصوره، وذلك ضربٌ من الجهل.

وقد يستعمل ذلك فيما ينكر باللسان، وسبب الإنكار باللسان هو الإنكار بالقلب، لكن ربما ينكر اللسان الشيء وصورته في القلب حاصلة ويكون في ذلك كاذباً[(٣)].

والنكير: الإنكار قال تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ [الحج: ٤٤].

والإنكار: تغيير المنكر[(٤)].

والإنكار معنى عام له أنواعٌ ومراتب، وهو يختلف باختلاف

= أم في المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية. فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقيصةً ولا تناقضاً في ديننا... فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة؟ وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهي في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظمى، ومزية جديرة بأن تتباهى به الأمة الإسلامية...». قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة العاشرة، القرار التاسع، ص٢٣٣.

(١) انظر هذه القاعدة في: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٠/ ٣٨٠ ـ ٣٨١، ٣٥/ ٢١٢؛ إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٩٢؛ المنثور في القواعد ١/ ٣٤٥؛ الإنكار في مسائل الخلاف للطريقي؛ حكم الإنكار في مسائل الخلاف لفضل إلهي.

(٢) انظر ص٧٦ من هذا البحث.

(٣) المفردات في غريب القرآن (نكر) ص٥٠٧؛ اللسان (نكر) ١٤/ ٢٨٢.

(٤) انظر: بصائر ذوي التمييز ٥/ ١٢١، بصيرة (نكر).

الاستعمال، والأحوال كما أن له درجات متفاوتة. فإذا استعمل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان المراد به السعي في تغيير المنكر، وهذا التغيير له مراتب يوضحها ابن مفلح[(١)] بقوله: «... الإنكار يكون وعظاً وأمراً ونهياً وتعزيراً وتأديباً، وغايته الحد»[(٢)].

وإذا استعمل في المباحثات العلمية بين أهل العلم كان المراد به بيان ضعف القول أو عيب من قال به وتوبيخه، قال ابن القيم: «فإن بيان ضعفه ـ أي: القول ـ ومخالفته للدليل إنكار مثله»[(٣)]. كما أن الإنكار يختلف قوةً وضعفاً بحسب الحال، فإن الإنكار من المحتسب ليس كالإنكار من غيره، والإنكار على العالم ليس كالإنكار على الجاهل، كما أن إنكار كبائر الذنوب ليس كإنكار صغائرها[(٤)].

الفرع الثاني: حقيقة الخلاف

«... الاختلاف والمخالفة أن يأخذ كُلٌّ واحدٍ طريقاً غير طريق الآخر، في حالِهِ أو قولِهِ، والخلاف أعمُّ من الضد؛ لأن كُلَّ ضدين مختلفان، وليس كُلُّ مختلفين ضدين، ولمّا كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال

---

(١) هو: محمد بن مُفلح بن محمد المقدسي ثم الصالحي الراميني أبو عبد الله شمس الدين، ولد في حدود سنة ٧١٠هـ، فقيه أصولي متقن، من أكابر تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن أخبر الناس باختياراته، من مصنفاته: «الفروع» و«الآداب الشرعية» توفي سنة ٧٦٣هـ. انظر: شذرات الذهب ٦/١٩٩؛ السحب الوابلة ٣/ ١٠٨٩.

(٢) الآداب الشرعية ١/١٨٨؛ وانظر: إحياء علوم الدين ٢/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ جامع العلوم والحكم ٢/٢٥٥.

(٣) إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٤، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٠/ ٧٩ ـ ٨٠؛ الفتاوى الكبرى ٣/ ١٨١.

(٤) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٧٤؛ الإنكار في مسائل الخلاف ص٤٨.

تعالى: ﴿فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ﴾ [مريم: ٣٧؛ الزخرف: ٦٥] ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]»[١].

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأن الخلاف أو الاختلاف: هو تعدد الآراء والاتجاهات في القضية الواحدة، سواءٌ أكانت هذه الآراء متضادة، أم لا، وسوءٌ أدت إلى النزاع أم لا[٢].

وقد فرق بعض العلماء بين الخلاف والاختلاف[٣]:

فالاختلاف: أن يكون الطريق مختلفاً والمقصود واحداً.

وأما الخلاف: هو أن يكون كلاهما مختلفاً.

والاختلاف: يستند إلى دليل.

أما الخلاف فهو ما لا يستند إلى دليل.

والاختلاف: من آثار الرحمة، والمراد به هنا الاختلاف في الأمور الاجتهادية[٤].

والخلاف: من آثار البدعة.

والاختلاف: لو حكم به القاضي لا يُفسخ من قِبَل غيره.

وأما الخلاف: فيجوز فسخه لو رفِعَ لغيره؛ لأنه وقع في محلٍّ لا يجوز فيه الاجتهاد، وهو ما كان مخالفاً للكتاب والسنة والإجماع.

---

(١) المفردات في غريب القرآن (خلف) ص١٦٢.

(٢) انظر: أدب الاختلاف في الإسلام ص٢٤.

(٣) الكليات ص٦١؛ وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ٥٧.

(٤) وذلك من خلال البحث عن المقتضيات والموانع وعن معاني النصوص وما يراد منها وصله بعضها ببعض بياناً وإطلاقاً وتقييداً وتخصيصاً وتعميماً ونسخاً وتلك أمور تختلف فيها الأنظار فوجد بسبب ذلك الاختلاف وتنوع.

والفرق بين هذين المصطلحين ليس ظاهراً، إذ هما مصطلحان لمعنى متقارب[1].

الفرع الثالث: معنى القاعدة إجمالاً

يدل منطوق هذه القاعدة على أن من اختار أحد الأقوال في مسألةٍ فقهية خلافية وكان باعِثُه على هذا الاختيار اجتهاداً أو تقليداً سائغاً، فإنه ليس لأحدٍ أن يعترض عليه بتعنيفٍ أو عيبٍ أو نحوه.

كما يدل مفهوم هذه القاعدة على أن من خالف في مسألةٍ مجمعٍ عليها بين العلماء، فإنه يجب الإنكار عليها وعيبُ قوله وبيان خطئه[2].

وقد اختلف العلماء في المراد بترك الإنكار في هذه القاعدة:

فذهب بعض العلماء إلى عدم جواز الإنكار في هذه الحالة، قال شمس الدين بن مفلح: «كذا ذكره القاضي والأصحاب وصرحوا بأنه لا يجوز»[3].

وذهب بعض العلماء إلى أن المراد: لا إنكار على جهة الوجوب، بل على جهة الاستحباب[4].

ويمكن التوفيق بين القولين، بأن يقال: إن مراد أصحاب القول الأول بالإنكار هو: التعنيف وتشديد النكير، بينما مراد أصحاب القول الثاني بالإنكار: النصيحة برفق ولين[5].

---

(١) انظر: فقه التعامل مع المخالف ص١٦.
(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٠/٧٩ ـ ٨٠؛ الآداب الشرعية ١/١٨٨؛ مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٧٦.
(٣) الآداب الشرعية ١/١٨٨.
(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٥٣.
(٥) مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٧٦ هامش/٣.

ضابط الخلاف الذي لا ينكر فيه

إن المستعرض لكلام أهل العلم على هذه القاعدة؛ ليجد تبايناً كبيراً واختلافاً واضحاً، وسنحاول في هذا المطلب ـ بعون الله تعالى ـ تحرير محل النزاع، وتجلية المراد من هذه القاعدة في ضوء الأدلة الشرعية، والله المستعان.

تحرير محل النزاع:

أولاً: يظهر من صيغة القاعدة أنها تتعلق بالمسائل الخلافية، فيخرج منها مسائل الإجماع.

ثانياً: المسائل الفقهية الخلافية، إذا ذهب المخالف فيها إلى أحد الأقوال دون اجتهاد أو تقليد سائغ، بل لمجرد الهوى، فإنه يُنكر عليه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. من التزم مذهباً معيناً، ثم فعل خلافه من غير تقليدٍ لعالمٍ آخرَ أفتاه، ولا استدلالٍ بدليلٍ يقتضي خلاف ذلك، ومن غير عذر شرعي يبيح له ما فعله، فإنه يكون متبعاً لهواه، وعاملاً بغير اجتهادٍ ولا تقليد، فاعلاً للمحرم من غير عذر شرعي، فهذا منكر..»[1].

ثالثاً: المسائل الفقهية الخلافية إذا ذهب المخالف فيها إلى أحد الأقوال باجتهادٍ أو تقليدٍ سائغ، فهل ينكر عليه؟

هذه الجزئية محل تفصيل، إذ إن المسائل الفقهية الخلافية تنقسم بالنظر إلى ضعف الخلاف وقوته إلى قسمين:

الأول: المسائل التي يكون الخلاف فيها ضعيفاً.

الثاني: المسائل التي يكون الخلاف فيها قوياً، أو ما يمكن أن يطلق عليه مسائل الاجتهاد.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٢٢٠؛ وانظر: الموافقات ٥/ ٩٣ ـ ٩٤.

القسم الأول: المسائل التي يكون الخلاف فيها ضعيفاً

فإذا اختلف العلماء في مسألةٍ فقهيةٍ على أقوال وكان أحد هذه الأقوال يستند إلى نصٍّ صريح صحيح، أو إجماعٍ متيقن، وضابط ذلك عند جماعة من أهل العلم: أن ينقض قضاء من حكَم بخلافه[١]، فمن خالف وأخذ بقولٍ آخر فما حكم الإنكار عليه؟

اختلف العلماء في حكم الإنكار في هذه الحالة، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن من خالف في مثل هذه المسائل ينكر عليه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «نعم من خالف الكتاب المستبين، والسنة المستفيضة أو ما أجمع عليه سلف الأمة خلافاً لا يعذر فيه، فهذا يعامل بما يعامل به أهل البدع»[٢].

كما ذهب إلى هذا القول جماعةٌ من العلماء[٣]، بل قد نقل الاتفاق عليه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: «فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً قديماً، وجب إنكاره وفاقاً»[٤].

القول الثاني: لا ينكر في المسائل الفقهية التي يكون الخلاف فيها ضعيفاً إلا إذا كانت ذريعةً إلى محذور متفق عليه، كربا الفضل[٥]، إذ

(١) انظر: الفروق ٤/ ٢٥٧؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٩٢؛ المنثور في القواعد ١/ ٣٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ١٧٢.

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم ٢/ ٢١٣؛ الفروق ٤/ ٢٥٧؛ المنثور في القواعد ١/ ٣٤٦؛ جامع العلوم والحكم ٢/ ٢٥٥؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٩٢؛ إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٤.

(٤) الفتاوى الكبرى ٣/ ١٨١.

(٥) ربا الفضل هو: الزيادة في أحد البدلين الربويين المتفقين جنساً. انظر: الربا والمعاملات المصرفية ص٥٥. وقد ذهب جمهور العلماء إلى تحريم هذا النوع من الربا، وقال بعض الصحابة بإباحته كابن عباس وقيل إنه رجع عنه قبل موته. انظر: المغني ٦/ ٥٢.

الخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعةٌ إلى ربا النساء[١] المتفق على تحريمه، ومثل نكاح المتعة[٢]، فالخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعة إلى الزنا.

وهذا القول وجه عند الشافعية[٣]، واختاره القاضي أبو يعلى من الحنابلة[٤].

القول الثالث: لا إنكار في المسائل الفقهية الخلافية مطلقاً، وهذا القول وجهٌ عند الشافعية، وقد مال إليه الماوردي[٥]، فقال ـ في المسائل التي ضعف فيها الخلاف وكانت ذريعة لمحذور متفق عليه ـ: «.. في إنكارها وجهان، وليكن بدل إنكاره لها الترغيب في العقود المتفق عليها[٦].

---

(١) ربا النساء اختلف العلماء في تعريفه تبعاً لاختلافهم في علة ربا الفضل، ويمكن أن يقال في تعريفه إنه: تأخيرٌ في بيع كُلِّ شيئين ليس أحدهما ثمناً، علة ربا الفضل فيهما واحدةٌ، وفضل الحلول على الأجل مطلقاً. انظر: الربا والمعاملات المصرفية ص١٣٩.

(٢) كان نكاح المتعة مباحاً أول الأمر، ثم نسخت الإباحة، وقد صح عن علي أنه قال لابن عباس رضي الله عنه «إن النبي ﷺ، نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر» أخرجه البخاري في النكاح باب نهي رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة أخيراً ح(٥١١٥) فتح الباري ٩/ ٧١. إلا أن ابن عباس كان يفتي بإباحتها، قال ابن حجر «قال ابن بطال: روى أهل مكة واليمن عن ابن عباس إباحة المتعة وروي عنه الرجوع بأسانيد ضعيفة، وإجازة المتعة عنه أصح» فتح الباري ٩/ ٧٨.

(٣) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٥٣.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٩٧.

(٥) هو: علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي الشافعي، ولد بالبصرة سنة ٣٦٤هـ، من كبار فقهاء الشافعية من مصنفاته: «الحاوي الكبير» و«الأحكام السلطانية»، توفي سنة ٤٥٠هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٢٦٧؛ مرآة الجنان ٣/ ٥٦.

(٦) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٥٣.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١ ـ ما أمر الله ﷻ به من الرد إلى الكتاب والسنة عند التنازع، حيث قال سبحانه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، فهذا «أمرٌ من الله ﷻ، بأن كُلَّ شيءٍ، تنازع الناس فيه، من أصول الدين وفروعه، أن يُرَدَّ التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠]، فما حكم به الكتاب والسنة، وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال»[١]، وإذا كان ما خالف الكتاب والسنة ضلالاً؛ فهو منكر؛ فيدخل في عموم المنكر الذي يجب إنكاره، إذ الخلاف في حدِّ ذاته ليس مسوغاً لترك الإنكار، قال الإمام بدر الدين الزركشي: «اعلم أن عين الخلاف لا ينتصب شبهةً، ولا يراعى، بل النظر إلى المأخذ وقوته»[٢].

٢ ـ الإجماع: وقد مضى قريباً نقل شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماعَ على الإنكار على من خالف دليلاً من الكتاب أو السنة[٣].

أدلة القول الثاني:

لم أجد دليلاً لهذا القول، من كون علة الإنكار مركبة من أمرين، أحدهما: ضعف الخلاف، والثاني: أن يكون العمل بالقول الضعيف ذريعةً للوقوع في أمرٍ متفقٍ على تحريمه. إلا أنه يمكن أن يستدل لهذا القول بقاعدة: سد الذرائع، إذ إن الإنكار في هذه المسائل التي يكون الخلاف فيها ضعيفاً، وتؤدي إلى محظور، إنما كان منعاً للتذرع بها إلى هذا

(١) تفسير القرآن العظيم ٢/٣٢٦.
(٢) البحر المحيط ٦/٢٦٦.
(٣) انظر ص١٢١ من هذا البحث.

المحظور المتفق عليه[(١)].

ولكن الذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن هذا القول ضعيف للآتي:

أ ـ أن الخلاف إذا ضعف في مسألةٍ، لمصادمةِ أحد الأقوال فيها، لنصٍّ أو إجماع، فإن هذا يكون دليلاً على بطلان هذا القول، وهو كافٍ في إنكاره، ولا يتوقف ذلك على كونه ذريعة لأمرٍ متفق على تحريمه[(٢)].

ب ـ أن الوقائع المنقولة عن الصحابة رضوان الله عليهم في هذا الشأن، ليس فيها مراعاةٌ لهذا الشرط، وهذا دليلٌ على عدم اعتباره عندهم[(٣)].

جـ ـ أن هذا الشرط يفتقر إلى ضابط يُعرف به ما يكون ذريعةً إلى محظور متفق عليه وما ليس كذلك[(٤)].

أدلة القول الثالث:

لم أجد لهذا الرأي دليلاً.

الترجيح:

وبعد العرض السابق، فإنه يظهر بجلاء رجحان القول الأول الذي ذهب فيه أصحابه إلى مشروعية الإنكار في المسائل التي ضعف الخلاف فيها، لقوة أدلته وسلامتها من المعارض المقاوم.

قال الإمام الشوكاني: «فالواجب على مَنْ علم بهذه الشريعة، ولديه

---

(١) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨١؛ إعلام الموقعين ٢/ ١٠٤.

(٢) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨١؛ حكم الإنكار في مسائل الخلاف ص٣٣.

(٣) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨٢؛ حكم الإنكار في مسائل الخلاف ص٣٥.

(٤) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨٢.

حقيقةٌ من معروفها ومنكرها، أن يأمر بما علمه معروفاً، وينهى عما علمه منكراً، فالحق لا يتغير حكمه، ولا يسقط وجوب العمل به، والأمر بفعله، والإنكار على مَنْ خالفه بمجرد قول قائل، أو اجتهاد مجتهد، أو ابتداع مبتدع»[(١)].

وبهذا يُعلم أن المسائل التي يكون الخلاف فيها ضعيفاً لا تدخل في حكم قاعدة «لا إنكار في مسائل الخلاف»[(٢)]، والله أعلم.

القسم الثاني: المسائل التي يكون الخلاف فيها قوياً أو ما يمكن أن يطلق عليه مسائل الاجتهاد

المراد بهذا القسم المسائل التي قوي فيها الخلاف وكان لقولِ كل فريقٍ حظٌّ من النظر، وليس في المسألة نص من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع، فهل يسوغ في هذه المسائل الإنكار أم لا؟

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن هذه المسائل لا يسوغ فيها الإنكار[(٣)]، وهذا مذهب جمهور العلماء[(٤)].

---

(١) السيل الجرار ٤/ ٥٨٩.

(٢) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨٣؛ حكم الإنكار في مسائل الخلاف ص١١١ ـ ١١٢؛ فقه التعامل مع المخالف ص٥٥ ـ ٥٦؛ الإنكار في مسائل الخلاف ص٧٣.

(٣) يلاحظ أن كثيراً ممن ذهب إلى هذا القول يطلقون الحكم بعدم الإنكار في مسائل الخلاف، ومرادهم مسائل الاجتهاد، ويدل على ذلك أنهم يستثنون ما ضعف الخلاف فيه بمخالفةِ نصٍّ أو إجماعٍ أو قياس جليّ، فعُلِمَ أن مرادهم ما قوي فيه الخلاف وهو مسائل الاجتهاد. مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨٤ هامش/ ٣. وانظر: شرح صحيح مسلم ٢/ ٢١٣؛ الفروق ٤/ ٢٥٧؛ المنثور في القواعد١/ ٣٤٦؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٩٢.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٢٠٧، ١٠/ ٣٨٣، ٣٥/ ٢١٢؛ إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٤؛ أضواء البيان ٢/ ١٣٣؛ مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨٥.

القول الثاني: أنه ينكر على المقلد دون المجتهد، وهذا القول رواية عن الإمام أحمد(١).

القول الثالث: أن للمحتسب أن يحمل الناس في الأمور المختلف فيها على رأيه واجتهاده، وقد ذهب إلى هذا القول أبو سعيد الإصطخري(٢).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١ ـ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ يومَ الأحزاب: «**لا يصلين أحدٌ العصر إلا في بني قريظة**»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرد مِنّا ذلك.

فذُكِرَ ذلك للنبي ﷺ، فلم يعنف واحداً منهم(٣).

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ لم ينكر على أيٍّ من الطائفتين، لكونهم مجتهدين والنص محتمل للأمرين. وقد ذكر الإمام النووي أن من فوائد هذا الحديث «أنه لا يعنف المجتهد فيما فعله

---

(١) انظر: الآداب الشرعية ١/ ١٩٠.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٤١.

والإصطخري هو: الحسن بن أحمد بن يزيد، أبو سعيد الإصطخري الشافعي، من فقهاء الشافعية المشهورين، ولد سنة ٢٤٤هـ، من مؤلفاته: «كتاب أدب القضاء»، توفي ببغداد سنة ٣٢٨هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٣٠؛ شذرات الذهب ٢/ ٣١٢.

(٣) أخرجه البخاري، في المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ح٤١١٩ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/ ٤٧١)؛ ومسلم، في الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو، وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، ح٤٥٧٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٣١٨).

باجتهاده، إذا بذل وسعه في الاجتهاد»[١].

٢ ـ أن أهل العلم ـ من الصحابة فمن بعدهم ـ لم ينكر بعضهم على بعض في المسائل الاجتهادية، التي ليس فيها نصٌّ واضح الدلالة في محل النزاع.

قال الإمام النووي: «ولم يزل الخلاف في الفروع بين الصحابة والتابعين فمن بعدهم ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ ولا ينكر محتسب ولا غيره على غيره»[٢].

٣ ـ أن مسائل الاجتهاد ليس فيها حجةٌ ملزمة، فليس أحد القولين بأولى من الآخر[٣]، فلا يقطع ببطلان قول المخالف، ومِنْ ثمَّ لم يجز الإنكار عليه[٤].

قال ابن قدامة[٥]: «مسائل الاجتهاد مظنونة، فلا يقطع ببطلان مذهب المخالف»[٦].

٤ ـ أن الواجب على المجتهدين الاجتهاد فيما لا نصَّ فيه ولا إجماع، فإذا رأى أحد المجتهدين غيره قد أدى فرضه في مثل هذه المسائل، لم يكن له أن ينكر عليه أو يحمله على مذهبه؛ لأنه أمرٌ بالتقليد،

---

(١) شرح النووي على مسلم ١٢/٣١٨.
(٢) المصدر السابق ٢/٢١٤؛ وانظر: الفقيه والمتفقه ٢/١١٥.
(٣) انظر: الفروق ٤/٢٥٧.
(٤) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨٧؛ الإنكار في مسائل الخلاف ص٨٠ ـ ٨١.
(٥) هو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الصالحي، موفق الدين أبو محمد، الإمام الفقيه شيخ الإسلام، ولد سنة ٥٤٢هـ، من مصنفاته: «المغني» و«الكافي» توفي سنة ٦٢٠هـ.
انظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/١٠٥؛ سير أعلام النبلاء ٢٢/١٦٥.
(٦) المغني ٧/٢٣٩.

وهو لا يجوز[١].

أدلة القول الثاني:

لم أقف على دليلٍ لهذا القول، يفرق بين المتأول والجاهل، والظاهر أن هذا القول يؤول للقول الأول؛ لأن المخالف لا يخلو: إما أن يكون مجتهداً، فهذا لا ينكر عليه، وإما أن يكون مقلداً تقليداً سائغاً فهذا أيضاً لا ينكر، وإما أن يكون جاهلاً فهذا يوجه على سبيل التعريف والتعليم لا على سبيل الإنكار والتعنيف[٢].

أدلة القول الثالث:

لم أقف على دليل لهذا القول.

ويمكن أن يُستدل له بأن ما للمحتسب من ولايةٍ يسوغ له أن يحمل الناس على اجتهاده، قياساً على الإمام الأعظم، بجامع الولاية، والولاية في حقيقتها: تنفيذ القول على الغير شاء أم أبى[٣].

ويمكن أن يجاب على هذا الاستدلال: بأن الأصل المقيس عليه غير مُسلّم بل هو موضع اختلاف، وسيأتي الكلام على هذه المسألة بالتفصيل[٤].

الترجيح:

وبعد العرض السابق لأقوال أهل العلم في هذه المسألة، فإننا نجد أن أصح هذه الأقوال وأسعدها حظاً بالدليل، هو ما ذهب إليه الجمهور من عدم الإنكار في المسائل الاجتهادية التي ليس فيها نصٌّ يجب المصير إليه،

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٤؛ مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٨٧.
(٢) انظر: الإنكار في مسائل الخلاف ص٨٣.
(٣) انظر: ص٥٠٦ من هذا البحث.
(٤) انظر: ص٢٠٨ وما بعدها من هذا البحث.

أو إجماعٌ يُلجم به المخالف، وذلك لقوة أدلة هذا القول وسلامته من المعارض المقاوم.

أما القول الثاني فالذي يظهر أنه يؤول إلى قول الجمهور على ما سبق من توجيهه، وأما القول الثالث فهو قولٌ لا دليل عليه.

وبهذا يظهر أن القول الراجح في هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن المسائل التي قوي فيها الخلاف (مسائل الاجتهاد) لا إنكار فيها، وذلك لقوة أدلة هذا القول ووجاهتها.

وقد جاءت أقوال بعض الأئمة موافقة لهذا القول.

يقول الإمام سفيان الثوري: «إذا رأيت الرجل يعمل العملَ الذي قد اختلف فيه وأنت ترى غيره فلا تنهه»[(١)].

ويقول الإمام أحمد: «لا ينبغي للفقيه أن يحمل الناس على مذهبه ولا يشدد عليهم»[(٢)].

ويقول الإمام ابن القيم: «... أما إذا لم يكن في المسألةِ سنةٌ ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم تنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً»[(٣)].

لكنَّ هاهنا أمرين تجدر الإشارة إليهما:

الأمر الأول: أنه ينبغي للمتصدي للإنكار في المسائل المختلف فيها أن يكون مجتهداً، حتى يتسنى له الإحاطة بالمسألة ومعرفة كونها من المسائل التي قوي فيها الخلاف أم لا[(٤)].

(١) الفقيه والمتفقه ٢/ ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٢) الآداب الشرعية ١/ ١٨٦.
(٣) إعلام الموقعين ٣/ ٢٢٤.
(٤) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٩٠.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومسائل الاجتهاد لا يسوغ فيها الإنكار إلا ببيان الحجة وإيضاح المحجة، لا الإنكار المجرد المستند إلى محض التقليد، فهذا فعل أهل الجهل والأهواء»[١].

وينبغي أن يكون مجتهداً حتى يعرف مآلات الأفعال، فقد تكون المسألة اجتهادية، إلا أن في الأخذ بالقول المرجوح ـ في نظر المُنكِر ـ يؤدي إلى مفسدة محظورة أو إماتة سنةٍ معلومة، فينبغي الإنكار حينئذٍ[٢].

الأمر الثاني: أن الإنكار المنفي في مسائل الاجتهاد هو الإنكار باليد أو باللسان؛ بالعيب أو التوبيخ أو التعنيف أو ما شابه ذلك.

لكن يبقى باب المناصحة والمباحثة العلمية والمناظرة بالحجج الشرعية مفتوحاً في حدود الأدب[٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحدٍ أن يلزم الناس باتباعه فيها، ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية؛ فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، ومَنْ قلَّد أهل القول الآخر؛ فلا إنكار»[٤].

وفي ختام هذا المطلب، فمن المهم أن نشير إلى أن قاعدة: لا إنكار في مسائل الخلاف، في صياغتها ما يوهم إندراج جميع مسائل الخلاف تحتها، وقد تبين لنا أن هذا غير مراد. فلعل الأولى التعبير عن القاعدة بما

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٠/ ٨٠.

(٢) انظر: الإنكار في مسائل الخلاف ص٩٤؛ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسبت ص٣٣٣.

(٣) انظر: مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٩١؛ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسبت ص٣٣٦.

(٤) مجموع الفتاوى ٣٠/ ٨٠.

يفيد المعنى الصحيح، دون إيهام، بأن يقال: «لا إنكار في مسائل الاجتهاد»[١].

أو نحوها من العبارات التي جاءت في كتب أهل العلم، مثل: «لا إنكار فيما يسوغ فيه خلافٌ في الفروع على من اجتهد فيه أو قلَّد مجتهداً فيه»[٢]، والله تعالى أعلم.

علاقة قاعدة: «لا إنكار في مسائل الخلاف» بضابط «مشروعية الرأي»

تتجلى العلاقة بين قاعدة «لا إنكار في مسائل الخلاف» وبين ضابط «مشروعية الرأي»، في أن من عبَّر عن رأيه في مسألةٍ قد وقع فيها خلافٌ بين العلماء، فهل يُعَدُّ تعبيره عن رأيه في هذا الحال تعبيراً مشروعاً أم لا؟ والإجابة على هذا السؤال تقدمت وحاصلها يتلخص فيما يلي:

١ ـ أن من اختار قولاً من الأقوال في مسألةٍ خلافيةٍ، دون اجتهادٍ أو تقليدٍ سائغ، فإن تعبيره عن رأيه لا يكون مشروعاً ويجب الإنكار عليه.

٢ ـ إذا كانت المسألة خلافيةً والخلاف فيها ضعيف، بأن كان أحدُ الأقوال يستند إلى نصٍّ صريحٍ صحيحٍ، أو إجماعٍ، فإن من أخذ بالقول الآخر في مثل هذه المسألة يُعَدُّ تعبيره عن رأيه تعبيراً غير مشروع ويجب الإنكار عليه.

٣ ـ إذا كانت المسألة خلافية، والخلاف فيها قوي، ولكل قولٍ من الأقوال حظٌّ من النظر؛ فإن من أخذ بأحد هذه الأقوال، فإن تعبيره عن رأيه والحالة هذه يُعَدُّ تعبيراً مشروعاً ولا يجوز الإنكار عليه بحالٍ من

(١) انظر: منتهى الإرادات ١/٨٧؛ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للسبت ص٣٢٦؛ مراعاة الخلاف في الفقه ص٢٩٥.

(٢) الآداب الشرعية ١/١٨٨.

الأحوال، فضلاً عن أن يعاقب أو يمنع من التعبير عن رأيه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا تنازع بعض المسلمين في شيءٍ من مسائل الدين، ولو كان المنازع من آحاد طلبة العلم، لم يكن لولاة الأمور أن يلزموه باتباع حكم حاكم، بل عليهم أن يبينوا له الحق، كما يُبَين الحق للجاهل المتعلم، فإن تبين له الحق الذي بعث الله به رسوله وظهر، وعانده بعد هذا استحق العقاب.

وأما مَنْ يقول: إن الذي قلته هو قولي، أو قول طائفةٍ من العلماء المسلمين، وقد قلته اجتهاداً أو تقليداً: فهذا باتفاق المسلمين لا تجوز عقوبته»[١].

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٥/٣٧٨، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة. انظر ص٣٦٣ وما بعدها.

الفصل الثاني

الضابط الثاني
مراعاة ما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحةٍ أو مفسدة

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحـــث الأول: حقيقة المصلحة والمفسدة.

المبحـث الثانـي: مآلات الأفعال ومدى اعتبارها في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: الأدلة التفصيلية على مراعاة الشريعة لما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحةٍ أو مفسدة.

تمهيد

تقدم معنا عند الكلام على الضابط الأول من ضوابط التعبير عن الرأي؛ أنه لا بد أن يكون الرأي المُعَبّر عنه مشروعاً حتى يكون التعبير مشروعاً.

وسنتناول في هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ الضابط الثاني من ضوابط التعبير عن الرأي ألا وهو: مراعاة ما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحة أو مفسدة، وذلك بأن يضع المُعَبِّرُ عن رأيه في حسبانه النتائج التي تترتب على تعبيره، واضعاً نصب عينيه قاعدة الشريعة المطهرة: في جلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها. فقد يكون الرأي في حد ذاته مشروعاً، ولكن يترتب على التعبير عنه في بعض الأزمنة أو الأمكنة أو أمام بعض الأشخاص؛ زوال مصلحةٍ راجحةٍ، أو جلب مفسدة راجحة؛ لذا كان لزاماً على مَنْ يعبر عن رأيه أن يراعي مآل هذا التعبير، مستصحباً فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، وهذا ما سنحاول تفصيل أحكامه في هذا الفصل بعون الله تعالى.

المبحث الأول

حقيقة المصلحة والمفسدة

تعريف المصلحة والمفسدة لغةً واصطلاحاً

أولاً: تعريف المصلحة لغةً:

هي مفعلةٌ من الصلاح ضد الفساد، والمصلحةُ: المنفعةُ وزناً ومعنىً[(١)].

ثانياً: تعريف المصلحة في الاصطلاح:

عرّف الغزالي المصلحة بقوله: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعةٍ أو دفع مضرةٍ، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعةِ ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنَّ

(١) انظر: اللسان ٧/ ٣٨٤؛ تاج العروس ٤/ ١٢٥؛ المعجم الوسيط ١/ ٥٢٠ كلها مادة (صلح)؛ التعيين شرح الأربعين ص٢٣٩.

نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسةٌ وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة»[١].

ويؤخذ من التعريف السابق أن المقصود بالمصلحة في الاصطلاح عند الغزالي: جلبُ نفعٍ أو دفع ضرر مقصودٌ للشارع[٢].

فالمصلحة في نظره هي المحافظة على مقاصد الشارع، ولو خالفت مقاصد الناس فإن الأخيرة عند مخالفتها للأولى ليست في الواقع مصالح، بل أهواءٌ وشهوات زينتها النفس، وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح[٣].

وهناك تعريفاتٌ أخرى للمصلحة لا تخرج في معناها عما سبق[٤].

وأما المفسدة فهي ضد المصلحة لغةً واصطلاحاً.

الأدلة على اعتناء الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد

إن الناظر في نصوص الكتاب والسنة؛ ليظهر له بجلاء اعتناء الشريعة المطهرة بجلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، ومصالح كلها، وحكمةٌ كلها، فكل مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة،

---

(١) المستصفى ٢/ ٤٨١.
(٢) نظرية المصلحة ص٩.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) انظر: قواعد الأحكام ١/ ١٥؛ التعيين في شرح الأربعين ص٢٣٩؛ إرشاد الفحول ص٤٠٣؛ ضوابط المصلحة ص٢٣؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٤٠؛ نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص٥ وما بعدها.

وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالةٍ وأصدقها»[١].

قال البيضاوي[٢]: «.. الاستقراء[٣] دلَّ على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد»[٤].

وقال العز بن عبد السلام[٥]: «ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خيرٍ دِقّه وجِلّه، وزجر عن كل شرٍّ دِقّه وجِلّه، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يُعبَّر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»[٦].

والنصوص الدالة على اعتناء الشريعة بجلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم كثيرةٌ جداً، يقول الإمام ابن القيم: «القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه

---

(١) إعلام الموقعين ٣/ ١١.

(٢) هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، أبو سعيد أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي الشافعي، فقيه أصولي مفسر، ولد في مدينة البيضاء بفارس، من مصنفاته: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» المعروف بـ«تفسير البيضاوي»، و«منهاج الوصول إلى علم الأصول»، توفي بتبريز سنة ٦٨٥هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٥٧؛ البداية والنهاية ١٣/ ٢٥٧.

(٣) الاستقراء هو: «تتبع الحكم في جزئياته على حالةٍ يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة» شرح تنقيح الفصول ص٣٥٢.

(٤) منهاج الوصول مع نهاية السول ٤/ ٩١.

(٥) هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم، أبو عبد الله عز الدين السلمي الشافعي، سلطان العلماء وأحد الأئمة الأعلام المجتهدين، انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعية في زمانه، ولد بدمشق سنة ٥٧٧هـ وقيل ٥٧٨هـ، من مصنفاته: «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام» و«أحكام الجهاد وفضائله» توفي بمصر سنة ٦٦٠هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٢٠٩؛ شذرات الذهب ٥/ ٣٠١.

(٦) قواعد الأحكام ٢/ ٣١٥.

على وجوه الحِكَم التي لأجلها شَرَع تلك الأحكام، ولأجلها خَلَق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضعٍ بطرقٍ متنوعةٍ...»[١].

أقسام المصلحة وعلاقة ذلك بالتعبير عن الرأي المشروع

قسَّم الأصوليون المصلحة إلى تقسيمات عدّة، باعتبارات مختلفة[٢]، ومع أن هذه التقسيمات بينها تداخلٌ لا يخفى، إلا أنّ الذي يهمنا في هذا الموضع تقسيمين اثنين هما:

أولاً: أقسام المصلحة من حيث قوتها في ذاتها: وهي تنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام[٣]:

١ ـ مصلحةٌ ضرورية: وهي «التي لا بُدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامةٍ بل على فسادٍ، وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[٤].

٢ ـ مصلحةٌ حاجيّة: وهي التي يفتقر «إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة... على المكفلين، ولكنه

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/ ٣٤٠.
ولمزيدٍ من الاطلاع على الأدلة النقلية والعقلية الدالة على اعتناء الشريعة الإسلامية بجلب المصالح ودرء المفاسد، انظر: ضوابط المصلحة ص٧٥ وما بعدها؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص١٠٦ ـ ١٢١.

(٢) انظر هذه التقسيمات بالتفصيل في: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٤٩ وما بعدها؛ ونظرية المصلحة ص١٦ وما بعدها.

(٣) انظر: الموافقات ٢/ ١٧ ـ ٢٣؛ شفاء الغليل ص١٦١ ـ ١٧١؛ مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر ابن عاشور ص٢١٩ ـ ٢٢٥؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٥٥ ـ ١٦٥.

(٤) الموافقات ٢/ ١٧ ـ ١٨.

لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[١].

٣ ـ مصلحةٌ تحسينية: ومعناها «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأباها العقول الراجحات»[٢].

وقد سبقت الإشارة إلى هذه الأقسام الثلاثة، في معرض الكلام على الأصول التشريعية للتعبير عن الرأي[٣]، وخلصنا إلى أن التعبير عن الرأي يعتبر من المصالح الحاجية، وبهذا تتضح العلاقة بين أقسام المصلحة بالنظر إلى قوتها في ذاتها وبين التعبير عن الرأي.

ثانياً: أقسام المصلحة من حيث الاعتبار والإلغاء:

تنقسم المصلحة من حيث اعتبار الشرع لها أو عدمه إلى ثلاثة أقسام[٤]:

١ ـ المصلحة المعتبرة: وهي التي شهد الشرع لها بالاعتبار، فهذه المصلحة حجةٌ ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.

ومثالها: تضمين السارق قيمة المسروق، وإن أقيم عليه الحد؛ زجراً له عن العدوان، فهذه مصلحة معتبرة؛ لأن الشارع قد شهد لنوعها، وذلك بحكمه بالضمان على الغاصب لتعديه.

٢ ـ المصلحة الملغاة: وهي التي شهد الشرع لها بالبطلان، فهذه المصلحةُ مردودةٌ، ولا خلاف بين المسلمين في إهمالها.

---

(١) الموافقات ٢/ ٢١.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٢٢.

(٣) انظر ص٩٣ وما بعدها.

(٤) انظر: المستصفى ٢/ ٤٧٨ وما بعدها؛ شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٠٥ وما بعدها؛ ضوابط المصلحة ص٣٥٢ وما بعدها؛ نظرية المصلحة ص١٥؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص٣٤؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٥٢٨ وما بعدها.

ومثالها: قول يحيى بن يحيى الليثي المالكي[١]، لعبد الرحمٰن بن الحكم[٢] ـ أحد ملوك بني أمية بالأندلس لما جامع في نهار رمضان ـ: عليك صوم شهرين متتابعين، ثم علل فتواه بعدم الترتيب في الكفارة بقوله: «لو فتحنا له هذا الباب، سهُلَ عليه أن يطأ كُلَّ يومٍ ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود»[٣].

قال الغزالي معلقاً على هذه الفتوى: «فهذا قولٌ باطل ومخالفٌ لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال. ثم إذا عُرف ذلك من صنيع العلماء، لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كُلَّ ما يفتون به ـ فهو تحريف من جهتهم بالرأي»[٤].

٣ ـ المصلحة المرسلة: وهي المصلحة التي لم يقم دليلٌ خاصٌ من الشارع على اعتبارها ولا إلغائها، ولكنها داخلةٌ في مقاصد الشارع.

ومثالها: ما قام به الصحابة رضوان الله عليهم من جمع المصحف مع أنه ليس ثمَّ نصٌّ يدل على ذلك[٥].

---

(١) هو: يحيى بن يحيى بن كثير بن وسلاس، الليثي بالولاء، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، روى الموطأ عن الإمام مالك، وانتهت إليه رئاسة الفتوى ببلده، كان إماماً كثير العلم كبير القدر وافر الحرمة ولد سنة ١٥٢هـ، وتوفي عام ٢٣٤هـ. انظر: الديباج المذهب ص٤٣٠؛ شذرات الذهب ٢/ ٨٢.

(٢) هو: عبد الرحمٰن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمٰن الأموي، أبو المطرِّف، رابع ملوك بني أمية بالأندلس، ولد سنة ١٧٦هـ في طليطلة، كانت أيامه أيام سكون وعافية، وكثرت عنده الأموال وكان عالي الهمة، ازدهرت الأندلس في عصره، توفي بقرطبة سنة ٢٣٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٢٦٠؛ الأعلام ٣/ ٣٠٥.

(٣) الاعتصام ٢/ ٣٧٥.

(٤) المستصفى ٢/ ٤٨٠.

(٥) انظر: صحيح البخاري، فضائل القرآن، باب جمع القرآن، (صحيح البخاري مع الفتح ٨/ ٦٢٧).
=

وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، على أربعة مذاهب:

الأول: أن المصلحة المرسلة حجةٌ، وإلى ذلك ذهب المالكية[١]، وبعض الشافعية[٢]، وبعض الحنابلة[٣]، ونسب بعض المعاصرين ذلك إلى الحنفية بناءً على أخذهم بالاستحسان، ولا سيما استحسان الضرورة، فإنه يؤول إلى القول بالمصلحة المرسلة، وكونهم لا يعتبرون المصلحة المرسلة دليلاً مستقلاً لا يضر[٤].

الثاني: أن المصلحة المرسلة ليست بحجة، وهو ظاهر مذهب الحنفية[٥]، وبعض الشافعية[٦]، والحنابلة[٧].

الثالث: أن المصلحة المرسلة حجةٌ، إذا كانت ضروريةً، قطعيةً، كُلِّيةً، وإلى ذلك ذهب الغزالي[٨]، والبيضاوي[٩] من الشافعية.

والمراد بـ«الضرورية» ما يكون من الضروريات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها، وبـ«الكلية» ما كانت فائدته تعم جميع المسلمين، احترازاً من المصلحة الجزئية لبعض الناس، أو في حالةٍ مخصوصةٍ،

= وللاطلاع على مزيدٍ من الأمثلة على المصالح المرسلة انظر: الاعتصام ٢/ ٣٧٦ وما بعدها، شرح تنقيح الفصول ص٣٥١.

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٥١؛ مراقي السعود للمرابط ص٣٥٧.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٦٠؛ البحر المحيط ٦/ ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٤١١؛ المسودة ص٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٤) انظر: ضوابط المصلحة ص٣٨٠؛ الاستصلاح للزرقا ص٦٠؛ نظرية المصلحة ص٥٩٧.

(٥) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٨١؛ تيسير التحرير ٤/ ١٧١.

(٦) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٦٠؛ البحر المحيط ٦/ ٧٦ ـ ٧٧.

(٧) انظر: روضة الناظر ٢/ ٥٤٠؛ المسودة ص٤٥٠.

(٨) انظر: المستصفى ٢/ ٤٨٩.

(٩) انظر: منهاج الوصول مع نهاية السول ٤/ ٣٨٧.

وبـ«القطعية» التي يجزم بحصول المصلحة فيها[١].

الرابع: أن المصلحة المرسلة حجةٌ إذا كانت ملائمةٌ لأصلٍ كُليٍّ من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، وهذا القول منسوبٌ للشافعي كما في الوجيز لابن برهان[٢] وقال عنه: إنه الحق المختار.

ومثّل له بقوله: في المطلقة الرجعية إنه لا يحل وطؤها؛ لأن العدة شرعت لبراءة الرحم، والوطء سبب الشغل، فلو جوزناه في العدة لاجتمع الضدان[٣].

والمتأمل في أقوال أهل العلم في هذه المسألة، يظهر له أن الخلاف فيها لفظي، فالكل متفقٌ على أن تحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها؛ أصلٌ شرعي ثابت إلا أن الخلاف وقع في تسمية العمل بهذا الأصل والالتفات إلى تحقيقه ـ فيما لم يرد باعتباره ولا إلغائه دليلٌ خاص ـ مصلحةً مرسلة.

فبعضهم يسمي ذلك مصلحةً مرسلةً، وبعضهم يسمي ذلك قياساً، أو عموماً، أو اجتهاداً، أو عملاً بمقاصد الشريعة[٤].

يقول القرافي[٥] مؤكداً المعنى السابق: «وأما المصلحة المرسلة

---

(١) انظر: نهاية السول ٤/ ٣٨٩؛ البحر المحيط ٦/ ٧٩.

(٢) هو: أحمد بن علي بن محمد الوكيل، أبو الفتح، المعروف بابن برهان، الفقيه الشافعي الأصولي المحدث ولد سنة ٤٧٩هـ، كان حنبلياً ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، من مصنفاته: «البسيط» و«الوسيط» في علم أصول الفقه، توفي سنة ٥٢٠هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ٣٠؛ شذرات الذهب ٤/ ٦١.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٧٧، ٧٨.

(٤) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص٢٤٦؛ والمصالح المرسلة للشنقيطي ص٢١.

(٥) هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن الصنهاجي المصري، شهاب الدين أبو العباس، الشهير بالقرافي، برع في الأصول والفقه والتفسير والعلوم العقلية، =

فالمنقول أنها خاصةٌ بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين، لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذٍ في جميع المذاهب»[١].

ومما يقرر كون الخلاف في حجية المصالح المرسلة لفظياً، أن القائلين بحجيتها إنما يقولون بها وفق الضوابط الآتية:

١ ـ ألّا تكون المصلحة مصادمةً لنصٍ أو إجماع[٢].

٢ ـ أن تعود على مقاصد الشريعة بالحفظ والصيانة[٣].

٣ ـ ألا تعارضها مصلحةٌ أرجح منها أو مساويةٌ لها، وألّا يؤدي العمل بها إلى مفسدة أرجح أو مساوية لها[٤].

ضوابط الموازنة بين المصالح والمفاسد:

تقدم معنا أن الشريعة المطهرة اعتنت تمام العناية بجلب المصالح ودرء المفاسد عن الخلق، وذلك من رحمة الله بالناس، حتى «إن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد، مركوزٌ في طباع العباد، نظراً لهم من ربِّ الأرباب..»[٥]، وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون «المصالح الخالصة عزيزة الوجود»[٦]، فـ«المصالح المحضة قليلة، وكذلك

= وانتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، ولد سنة ٦٢٦هـ من مصنفاته: «الذخيرة» في الفقه و«أنوار البروق في أنواء الفروق» توفي بمصر سنة ٦٨٤هـ.
انظر: الديباج المذهب ص١٢٨؛ الأعلام ١/ ٩٤.

(١) شرح تنقيح الفصول ص٣٠٦.
(٢) انظر: المصالح المرسلة للشنقيطي ص٢١.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١/ ٣٤٣.
(٤) انظر: المصالح المرسلة للشنقيطي ص٢١.
(٥) قواعد الأحكام ١/ ٩.
(٦) المصدر السابق ١/ ٩.

المفاسد المحضة»[١]، وبالتالي فإن التعارض بين المصالح والمفاسد أو بين المصالح أنفسها، والمفاسد أنفسها، كثيرُ الوقوع، مما يتطلب من العالم أن يكون بصيراً بقانون التعامل مع المصالح والمفاسد جلباً ودفعاً[٢]، وفي هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ بعدما ذكر قانون الموازنة بين المصالح والمفاسد ـ:

«.. وهذا باب التعارض بابٌ واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة، التي نقصت فيها آثار النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإذا اختلطت الحسنات بالسيئات[٣]، وقع الاشتباه والتلازم، فأقوامٌ قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب، وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوامٌ قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة[٤]. . .».

وفيما يلي بيانٌ موجزٌ لضوابط الموازنة بين المصالح والمفاسد:

أولاً: تعارض المصالح:

إذا تعارضت المصالح، فإن أمكن تحصيلها جميعاً حصلناها جميعاً، وإذا تعذر الجمع ولم يمكن تحصيل بعضها، إلا بترك البعض الآخر، فإنه يقدم أعلاها وأكملها.

---

(١) قواعد الأحكام ١/١٩؛ وانظر: الموافقات ٢/٤٤.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٣٩٧.

(٣) عبر شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ عن المصالح والمفاسد هنا بالحسنات والسيئات، وهذا تعبير شائع عند العلماء، يقول العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام ١/٧ «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات».

(٤) مجموع الفتاوى ٢٠/٥٧ ـ ٥٨.

وفي هذا المعنى يقول الإمام ابن القيم: «الشريعة مبناها على تحصيل المصالح حسب الإمكان، وألّا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلها حُصّلت، وإن لم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض، قُدِّم أكملها وأهمها وأشدها طلباً للشارع»[١].

وهناك جملةٌ من المعايير للترجيح بين المصالح المتعارضة، وهي[٢]:

١ ـ ترجيح أعلى المصلحتين حكماً: فإذا حصل تعارض بين مصلحةٍ واجبة ومصلحةٍ مندوبة، قدمنا الواجبة. وإذا حصل تعارض بين مصلحةٍ مندوبةٍ ومصلحةٍ مباحة، قدمنا المندوبة[٣]. وإذا حصل تعارضٌ بين واجبٍ عيني وآخر كفائي قدمنا العيني؛ لأن الواجب الكفائي قد يُوجد من يقوم به فيسقط الإثم عن الآخرين، بخلاف العيني، فلا بديل له ولا يقوم أحدٌ مقام من تعين عليه[٤].

٢ ـ ترجيح أعلى المصلحتين رتبة: فترجح المصلحة الضرورية على الحاجية والحاجية على التحسينية[٥].

٣ ـ ترجيح أعلى المصلحتين نوعاً: وذلك أنّ كليات المصالح المعتبرة شرعاً تنحصر في خمسة أنواع وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال[٦]، ولما كانت هذه الكليات

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/٣٣٣.

(٢) انظر: منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية ص٣٠ ـ ٤٨، وهو من أحسن وأشمل ما وقفت عليه في هذا الباب. وانظر أيضاً: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٨٧ ـ ٢٠٠؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٣٩٧؛ ضوابط المصلحة ص٢٤٩.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ٢/٢٥؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/٥١.

(٤) انظر: المستصفى ٢/٤٨١؛ الموافقات ٢/٣١ ـ ٣٢؛ المنثور في القواعد ١/٢٠٣.

(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/٥١؛ المنثور في القواعد ١/٢٠٣.

(٦) انظر: الموافقات ٢/٢٠؛ شفاء الغليل ص١٦٢ ـ ١٦٣.

تندرج في أهميتها حسب تسلسلها: الدين ثم النفس، ثم العقل ثم النسل ثم المال[(١)]. فإن كل واحدةٍ من هذه الكليات تُرَجّح على ما يليها عند التعارض، بشرط أن يكون هذا التعارض داخل رتبة واحدة كأن يتعارض كليان في إطار المصالح الضرورية، أما إذا تعارض كليان داخل إطار مصلحتين مختلفتين في الرتبة فإنه لا يرجح أعلى الكليين على الآخر، وإنما ترجح أعلى المصلحتين رتبة على الأخرى، حيث يقدم الترجيح برتبة المصلحة على الترجيح بنوع المصلحة.

٤ ـ ترجيح أعم المصلحتين: فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وفي هذا المعنى يقول العز بن عبد السلام: «اعتقاد الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكمل من اعتنائه بالمصالح الخاصة»[(٢)]، كما أن من القواعد الفقهية المقررة: «يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام»[(٣)].

٥ ـ ترجيح أكبر المصلحتين قدراً: فإذا تعارضت مصلحتان وكانتا متساويتين في رتبة الحكم ورتبة المصلحة وعمومها وخصوصها، فإنه يُنظر إلى المصلحتين من حيث مقدار كل واحدةٍ منهما، فأيهما كانت أكبر

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة ص٢٢٤؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي، ص٣١١، ٣١٣ ـ ٣١٥.
وقد ذهب بعض العلماء إلى تقديم الكليات الأربع الأخيرة على الدين بدعوى أنها حق آدمي، وهو يتضرر، والدينية حق لله ﷻ وهو لا يتضرر، والصواب تقديم الدين على بقية الكليات. انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٧٥؛ شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٨.
كما حصل خلاف بين العلماء في الترتيب بين النسل والعقل، وفي الترتيب بين العرض والمال. انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٧٦؛ شرح المحلي على جمع الجوامع مع ٢/ ٣٢٢؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٣١٤ ـ ٣١٥.
(٢) قواعد الأحكام ٢/ ١٥٨.
(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٧؛ وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٨.

مقداراً، فإنها تُرجَّح على الأخرى[١].

٦ ـ ترجيح آكد المصلحتين تحققاً: فإذا تعارضت مصلحتان سواءً أكانت متساوية في الرتبة والنوع والمقدار أم لا، فإن المصلحة التي يكون حصولها متحققاً أو راجحاً، ترجح على المصلحة الموهومة[٢].

ثانياً: تعارض المفاسد:

إذا اجتمعت المفاسد المحضة، فإن أمكن درؤها جميعاً درأناها، وإن تعذر درؤها جميعاً درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل فالأرذل[٣]. وذلك وفقاً لذات المعايير التي سبق بيانها في الموازنة بين المصالح المتعارضة، وهي على النحو التالي[٤]:

١ ـ درء أعلى المفسدتين حكماً: فإذا تعارضت مفسدتان إحداهما محرمة والأخرى مكروهة، وكان لا بُدَّ من ارتكاب إحداهما لدرء الأخرى، فإنها تُرتكب المفسدة المكروهة لكي تدرأ بذلك المفسدة المحرمة[٥].

٢ ـ درء أعلى المفسدتين رتبة: فإذا تعارضت مفسدتان إحداهما متعلقةٌ بأمر ضروري والأخرى بأمرٍ حاجي، وكان لا بد من ارتكاب إحداهما لدرء الأخرى، فإنها ترتكب المفسدة المتعلقة بالأمر الحاجي، لدرء المفسدة المتعلقة بالأمر الضروري، وهكذا إذا تعارضت مفسدتان إحداهما متعلقةٌ بأمر حاجي والأخرى بتحسيني[٦].

٣ ـ درء أعلى المفسدتين نوعاً: وذلك وفقاً لما تقدم من أن الكليات

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٧.
(٢) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٩١.
(٣) انظر: قواعد الأحكام ١/ ١٣٠؛ المنثور في القواعد ١/ ٢١١ ـ ٢١٢.
(٤) انظر: منهج فقه الموازنات ص٥٨ ـ ٧٣.
(٥) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ٢٥؛ المنثور في القواعد ١/ ٢١٢.
(٦) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٧٤؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٢٧.

الخمس تندرج في أهميتها حسب تسلسلها: الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال، وبالتالي فلو تعارضت مفسدتان إحداهما متعلقةٌ بالدين والأخرى بالنفس، وكان لا بُدَّ من ارتكاب إحداهما لدرء الأخرى، فإنها ترتكب المفسدة المتعلقة بالنفس لدرء المفسدة المتعلقة بالدين، وهكذا الحال بالنسبة للمفاسد المتعلقة ببقية الكليات. ولكن يشترط في إعمال هذا المعيار أن تكون المفسدتان متحدتين في الرتبة، على ما سبق تقريره[١].

٤ ـ درء أعم المفسدتين: فترتكب المفسدة الخاصة من أجل درء المفسدة العامة تطبيقاً للقاعدة الفقهية «يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام»[٢].

٥ ـ درء أكبر المفسدتين قدراً: فترتكب المفسدة الأخف درءاً للمفسدة الأشد[٣]، تطبيقاً للقاعدة الفقهية «الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف»[٤].

٦ ـ درء آكد المفسدتين تحققاً: فترتكب المفسدة الموهومة درءاً للمفسدة المقطوع بها[٥].

٧ ـ درء المفسدة المجمع عليها بارتكاب المفسدة المختلف فيها[٦].

ثالثاً: تعارض المصالح والمفاسد:

إذا تعارضت المصالح والمفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد، فعلنا[٧].

---

(١) انظر: تيسير التحرير ٤/٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/٧٢٧.
(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٨؛ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٩.
(٣) انظر: قواعد الأحكام ١/١٠٤، ١/١٢١؛ المنثور في القواعد ١/٢١١.
(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٨.
(٥) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٩١.
(٦) انظر: قواعد الأحكام ١/١٣٠.
(٧) انظر: قواعد الأحكام ١/١٣٦.

وإن لم يمكن تحصيل المصالح إلا بارتكاب بعض المفاسد، فإنه يُنْظَرُ إلى الغالب منهما، فإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة، فإنه يتعين تحصيل المصلحة، ولا حرج من ارتكاب المفسدة. وإن كانت المفسدة أعظم خطراً من نفع المصلحة، وجب درء المفسدة من غير التفات إلى المصلحة المهملة في هذه الحالة، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها... فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر..»[(١)].

ومعايير الموازنة بين المصالح والمفاسد عند تعارضها، هي ذات المعايير التي سبق بيانها عند الكلام على تعارض المصالح مع بعضها، وتعارض المفاسد مع بعضها، وهي باختصار كالتالي[(٢)]:

١ ـ الترجيح بين المصلحة والمفسدة بالنظر إلى أعلاهما حكماً: فقد تقدم معنا أن أحكام المصلحة تتراوح بين: الوجوب، والندب، والإباحة، وأحكام المفسدة تتراوح بين: التحريم والكراهة، فيتحصل من تعارض هذه الأحكام مع بعضها ست صور:

الأولى: أن تتعارض المصلحة الواجبة مع المفسدة المحرمة.

الثانية: أن تتعارض المصلحة الواجبة مع المفسدة المكروهة.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/١٢٩.

(٢) انظر: منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية ص٧٤ ـ ١٠١.

الثالثة: أن تتعارض المصلحة المندوبة مع المفسدة المحرمة.

الرابعة: أن تتعارض المصلحة المندوبة مع المفسدة المكروهة.

الخامسة: أن تتعارض المصلحة المباحة مع المفسدة المحرمة.

السادسة: أن تتعارض المصلحة المباحة مع المفسدة المكروهة.

الصورة الأولى: إذا تعارضت المصلحة الواجبة مع المفسدة المحرمة، فللعلماء في هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب فيه أصحابه إلى ترجيح جلب المصلحة الواجبة[١]، وقد احتج الإمام البيهقي[٢] لهذا المذهب بما ثبت في صحيح البخاري من حديث أسامة بن زيد ﷺ أن النبي ﷺ مَرَّ على مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين: عبدة الأوثان واليهود، وفيهم عبد الله بن أبي بن سلول، وعبد الله بن رواحة، فسلم عليهم النبي ﷺ[٣].

ويمكن أن يعترض على الاستدلال بهذا الحديث بأن إلقاء السلام ليس بواجب بل هو مندوب بإجماع العلماء، قال الإمام القرطبي: «أجمع العلماء على أن الابتداء بالسلام سنةٌ مرغبٌ فيها، ورده فريضة..»[٤]، وبالتالي فإن التعارض هنا بين مفسدة محرمة ومصلحةٍ مندوبة.

المذهب الثاني: ذهب فيه أصحابه إلى ترجيح درء المفسدة المحرمة، وذلك لأن اعتناء الشارع بدرء المفاسد أكثر من اعتنائه بجلب المصالح[٥].

---

(١) انظر: المنثور في قواعد الفقه ١/٢٠٣؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١١٧.
(٢) انظر: غمز عيون البصائر ١/٣٣٥.
(٣) أخرجه البخاري، في الاستئذان، باب التسليم في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين، ح٦٢٥٤ (صحيح البخاري مع الفتح ١١/٤١).
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٥/١٩٢.
(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٤/٢٥٠؛ شرح الكوكب المنير ٤/٦٥٩.

المذهب الثالث: ذهب فيه أصحابه إلى أنهما متساويان، ولا يرجح أحدهما على الآخر، وإنما يتساقطان، وذلك لأن فعل المحرم يوجب استحقاق العقاب على الفعل، وترك الواجب يوجب استحقاق العقاب على الترك، فيتساويان ولا يعمل بأحدهما إلا بمرجح[١].

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن الترجيح بين المصلحة الواجبة والمفسدة المحرمة يختلف باختلاف آحاد المصالح الواجبة والمفاسد المحرمة، فإنها ليست في درجةٍ واحدةٍ فمن المصالح الواجبة ما يكون من أركان الإسلام ومنها ما يكون دون ذلك بكثير، وكذلك الحال بالنسبة للمفاسد المحرمة، منها ما يكون من نواقض الإسلام ومنها ما يكون من الصغائر، فإطلاق القول بترجيح المصلحة الواجبة أو المفسدة المحرمة غير متوجه بل ينظر إلى كل حالةٍ على حدةٍ، والله أعلم.

الصورة الثانية: إذا تعارضت المصلحة الواجبة مع المفسدة المكروهة فترجح المصلحة الواجبة على المفسدة المكروهة؛ لأن الواجب يستحق تاركه العقاب بينما المكروه ليس على فاعله عقاب[٢].

الصورة الثالثة: أن تتعارض المصلحة المندوبة مع المفسدة المحرمة، فهنا تُغلّب المفسدة المحرمة على المصلحة المندوبة؛ لأن المحرم يستحق تاركه العقاب بخلاف المندوب فلا إثم على تاركه[٣].

الصورة الرابعة: أن تتعارض المصلحة المندوبة مع المفسدة المكروهة:

فيقدم درء المفسدة المكروهة على المصلحة المندوبة؛ أخذاً

(١) انظر: الابتهاج ٣/ ٢٣٤؛ نهاية السول ٤/ ٥٠٣.
(٢) انظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٠.
(٣) انظر: المنثور في القواعد ١/ ٢١١؛ الفروق ٢/ ١٨٦.

بالاحتياط[١].

الصورة الخامسة: أن تتعارض المصلحة المباحة مع المفسدة المحرمة، فهنا لا إشكال في تغليب درء المفسدة المحرمة على جلب المصلحة المباحة[٢].

الصورة السادسة: أن تتعارض المصلحة المباحة مع المفسدة المكروهة، فهنا يغلب درء المفسدة المكروهة على جلب المصلحة المباحة، وذلك لأن المكروه رائدٌ للمحرم، ففي فعله نوع مفسدة، ولذا رتب الشارع الثواب على تركه، بخلاف المباح فإن الإنسان يخير بين فعله وتركه[٣].

٢ ـ الترجيح بين المصلحة والمفسدة بالنظر إلى أعلاهما رتبة: فما يتعلق بالضروري، يرجح على ما يتعلق بالحاجي، وما يتعلق بالحاجي يرجح على ما يتعلق بالتحسيني[٤].

٣ ـ الترجيح بين المصلحة والمفسدة بالنظر إلى أعلاهما نوعاً: فما يتعلق بالدين يرجح على ما يتعلق بالنفس، وما يتعلق بالنفس يُرجّح على ما يتعلق بالعقل، وهكذا ما يتعلق بالعقل مقدم على ما يتعلق بالنسل، وهذا الأخير مقدمٌ على ما يتعلق بالمال[٥].

٤ ـ الترجيح بين المصلحة والمفسدة بالنظر إلى العموم والخصوص: فإن العام منهما يرجح على الخاص إعمالاً لقاعدة «يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام»[٦].

---

(١) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٣٦٩؛ التقرير والتحبير ٣/ ٣٠.
(٢) انظر: المصدرين السابقين، نفس الصفحات.
(٣) انظر: المصدرين السابقين، نفس الصفحات.
(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٧٤؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٢٧.
(٥) انظر: تيسير التحرير ٤/ ٨٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٧٢٧.
(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٨؛ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٩.

٥ ـ الترجيح بين المصلحة والمفسدة بالنظر إلى أكبرهما قدراً: فننظر إلى مقدار المصلحة والمفسدة من حيث الحجم الذاتي لكل منهما فأيهما كان أكبر مقداراً يُرجَّح على الآخر[١].

٦ ـ الترجيح بين المصلحة والمفسدة بالنظر إلى آكدهما تحققاً: فيُرجَّح المتحقق وقوعه منهما ـ أو ما يغلب على الظن وقوعه ـ على ما كان وقوعه موهوماً[٢].

أما إذا تساوت المصالح والمفاسد من كل الوجوه السابقة، فيقدم درء المفسدة على جلب المصلحة؛ وذلك لأن اعتناء الشريعة بترك المناهي أشد من عنايتها بفعل الأوامر[٣]؛ لقوله ﷺ: **«إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم»**[٤].

وقد أنكر الإمام ابن القيم أن يوجد في الشريعة مصلحةٌ ومفسدةٌ متساويةٌ من كل وجه[٥]، وقال الإمام الشاطبي: «لعل هذا غير واقع في الشريعة»[٦].

وهناك أمران تجدر الإشارة إليهما فيما يتعلق بمعايير الموازنة بين المصالح والمفاسد، والمصالح أنفسها، والمفاسد أنفسها:

الأول: أن ما تقدم ذكره من معايير للموازنة بين المصالح والمفاسد هي معايير تقريبية، وفي هذا المعنى يقول العز بن عبد السلام: «ولا يمكن

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/ ١٠٤؛ المنثور في القواعد ١/ ٢١١.
(٢) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص١٩١.
(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٩؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٠.
(٤) أخرجه البخاري، في الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله، ح٧٢٨٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٢٦٤)؛ ومسلم، في الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ح٣٢٤٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٩/ ١٠٥).
(٥) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٣٣٣.
(٦) الموافقات ٢/ ٥١؛ وانظر: قواعد الأحكام ١/ ٣٠.

ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب»[١].

الثاني: أن معايير الموازنة بين المصالح والمفاسد سالفة الذكر مرتبةٌ حسب تسلسلها، فلا يُصار إلى التالي إلا إذا تساوت المصالح أو المفاسد في الذي قبله، فلا يُصار إلى الترجيح بالرتبة إلا إذا تساوت في الحكم، هذا في الغالب، والله أعلم.

الضوابط العامة للمصلحة:

للمصالح المطلوبة شرعاً والمفاسد المدفوعة شرعاً ضوابط من أهمها:

١ ـ النظر إلى المصلحة والمفسدة بميزان الشرع، لا بأهواء النفوس؛ لأن الناس لو تركوا وأهواءهم لما استطاعوا الوصول إلى المصالح ولو استطاعوا لما تحققت لهم مصالحهم على الوجه الأكمل[٢]، قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلّا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علمٌ إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجهٍ لا يوصله إليها، أو يوصله عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصةً لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربو في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها بشرها، وكم من مدبرٍ أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرةً أصلاً وهو معلوم مشاهد بين العقلاء؛ فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين؛ فإذا كان كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوعٌ إلى حصول المصلحة والتخفيف على الكمال»[٣].

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٣٠، وانظر: الموافقات ٢/ ٤٥.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٣٩٢؛ قواعد الأحكام ٢/ ٣٧٠.

(٣) الموافقات ١/ ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية...»[١]، ثم ذكر الأدلة على ذلك وملخصها فيما يلي[٢]:

أ ـ أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت.

ب ـ أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافيةً لا حقيقية ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حالٍ دون حال، وبالنسبة لشخص دون شخص، أو وقتٍ دون وقت، فقد يكون الشيء منفعة في زمان، مضرةً في آخر، أو منفعة لشخصٍ مضرةً لشخصٍ آخر... وهلم جرّاً، وعليه فلو كانت المصالح تتبع أهواء النفوس لكانت مطلوبةً في كل حال في حق كُلِّ شخص بإطلاق بما يريد وبما تشتهي نفسه، سواء أضر بغيره أم لا؟ وسواء لحقه بعد ذلك ضررٌ أم لا؟

وهذا مما يعلم ـ بداهة ـ عدم صحته، فدل على أن أمر المصالح إلى الشرع.

ج ـ أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذَ غرض بعضٍ وهو منتفع به، تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها.

---

(١) الموافقات ٢/٦٣.

(٢) المصدر السابق ٢/٦٣ ـ ٦٦؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٣٩٣ وما بعدها.

٢ ـ أن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى ومقدمةٌ عليها؛ فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى إبقاءً لها وحفاظاً عليها.

وبناءً على هذا الضابط يجب إلغاء كل ما يعارض مصلحة الدين؛ لأن المصالح الدنيوية التي جاءت بها الشريعة، إنما جاءت ضمن خط معين، وطبق حدودٍ مرسومةٍ رسمتها الشريعة دل عليها نص الكتاب والسنة والقياس الصحيح، فالدين هو أساس المصلحة المؤسس لها إذ به صح شرعها وبواسطته تم ضبطها، فهي متفرعةٌ عنه آتيةٌ من ورائه لاحقةٌ بآثاره[1].

فالدين أصلٌ، والمصلحة فرعٌ عنه، فلا يصح أن يكون الدين تابعاً لمصالح الناس وأهوائهم، بل تسير المصالح في ظله وتحت سلطانه ومقاصده، وهو لا يضيع مصلحةً معقولةً أبداً إلا إذا كان معارضها من المفاسد أعظم[2].

وبناءً على ما سبق فهنا أمران ينبغي مراعاتهما[3]:

الأمر الأول: سير المصالح في ظل جوهر الدين المكون من صريح النصوص والأحكام، وما تم عليه الإجماع بمعنى أنه لا يجوز بناء حكم على مصلحةٍ إذا كان في ذلك مخالفةٌ لنص كتابٍ أو سنةٍ أو قياس قام الدليل على صحته، أو إجماع، إلا إجماعاً تأسس أمره على مصلحةٍ دنيوية غير ثابتة، فيجوز حينئذٍ أن يتغير الإجماع بمثله إذا تغيرت المصلحة الأولى وقامت مصلحةٌ غيرها.

الأمر الثاني: لا يصح للخبرات العادية، أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد وتنسيقها، فلا يجوز

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة ص٦٠، ٦١.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٣٩٤.

(٣) انظر: ضوابط المصلحة ص٦١ وما بعدها.

الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة من أن الربا لا بدّ منه لتنشيط الحركة التجارية والنهوض بها، ولا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلاً من أن الجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع يهذب الخلق ويخفف من شره الشهوة والميل الجنسي، ولا يجوز اتباع ما قد يراه الأطباء من أن لحم الخنزير ليس بمستخبث وأن أكله لا يعقب أي آثار سيئة في الخلق أو الجسم.

إذ لو صح ذلك لكانت الشريعة محكومةً بخبرات الناس تابعةً لها، بل الشريعة هي الميزان لكل مصلحةٍ يعرضها الناس من خبراتهم وتجاربهم، فإن وافقت النص أخذ بها وكان العمل بالنص. وإن لم توافق لم ينظر إلى تلك المصلحة المزعومة، وليس معنى ذلك أن الشريعة أهملت ما فيه مصلحةٌ للناس، كلا، بل ذلك دليلٌ على خطأ تقدير هؤلاء للمصلحة.

وكذلك ليس معنى هذا، عدم النظر إلى خبرات الناس وتجاربهم، ولكن الشريعة جعلت لهذه الخبرات والتجارب مجالاً معيناً وهو:

أ ـ عند فقد النص الشرعي وعدم معارضة تلك المصلحة له؛ تبنى الأحكام حينئذٍ على ما تعارف عليه الناس مما يحقق مصلحة وفق ضوابط معينة ذكرها العلماء عند كلامهم على قاعدة العرف والعادة.

ب ـ ويكون ذلك في حدود العاديات والمعاملات لا في مجال العبادات لأنها موقوفةٌ على النص[1].

٣ ـ المصالح المعتبرة شرعاً هي المصالح الغالبة في حكم الاعتياد، وكذلك المفاسد[2]، قال الشاطبي: «... فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد؛ ليجري قانونها على أقوم طريق؛

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص٣٩٥.
(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

وليكون حصولها أتمَّ وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة من شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد؛ فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها حسبما يشهد له كُلُّ عقل سليم، فإن تبعتها مصلحةٌ أو لذةٌ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر»[1].

العلاقة بين أقسام المصلحة من حيث الاعتبار والإلغاء، وبين التعبير عن الرأي المشروع:

إذا تأملنا أقسام المصلحة من حيث الاعتبار والإلغاء، وضممنا إلى ذلك ما سبق وأن سطرناه من أقسام الرأي المشروع[2]، فإنه يظهر لنا أن التعبير عن الرأي في مجال الأمور الدنيوية ـ التي يترتب على إبداء الرأي فيها مصلحةٌ أو درء مفسدة ـ هو من قبيل المصالح المرسلة ما لم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء.

وأما ما سوى ذلك من أقسام الرأي المشروع، فإن التعبير عنها يُعَدُّ من المصالح المعتبرة، التي شهد الشرع باعتبارها، وقام الدليل منه على رعايتها، والله أعلم.

وأما ما يتعلق بالرأي غير المشروع بأقسامه السالفة الذكر، فإنه يُعَدُّ من المصالح الملغاة، والله أعلم.

---

(١) الموافقات ٢/٤٦.

(٢) وهي خمسة: أ ـ رأي الصحابة رضوان الله عليهم. ب ـ الرأي الذي يفسر النصوص. جـ ـ الإجماع المستند إلى الاجتهاد الجماعي. د ـ الاجتهاد في استنباط حكم الواقعة بعد البحث عنها في الكتاب والسنة وآراء الصحابة. هـ ـ الرأي في مجال الأمور الدنيوية.

المبحث الثاني

مآلات الأفعال ومدى اعتبارها في الشريعة الإسلامية

لمّا «كانت الشريعة كلها مشتملةً على جلب المصالح كلِّها؛ دقِّها وجلِّها، وعلى درء المفاسد بأسرها دِقِّها وجلِّها، فلا تجد حكماً لله إلا وهو جالبٌ لمصلحةٍ عاجلةٍ أو آجلةٍ، أو عاجلةٍ وآجلةٍ، أو درء مفسدة عاجلةٍ أو آجلة أو عاجلةٍ وآجلة»[1] كان «النظر في مآلات الأفعال معتبراً مقصوداً شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحةٍ فيه تستجلب، أو لمفسدةٍ تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصِد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدةٍ تنشأ عنه أو مصلحةٍ تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأولى بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى

(١) قواعد الأحكام ٣٩/١.

مفسدةٍ تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مصلحةٍ تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجالٌ للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغِبُّ[١] جار على مقاصد الشريعة[٢].

المراد باعتبار مآلات الأفعال:

المآل في اللغة: مصدر ميمي من الفعل آل. وآل الشيءُ، يئول أوْلاً ومآلاً: رجع، والموئل: المرجع وزناً ومعنى[٣].

وأما مآل الفعل في الاصطلاح فهو: أثر الفعل المرتب عليه، سواءٌ أكان هذا الأثر خيراً أم شراً، وسواءٌ أكان مقصوداً لفاعل الفعل أم كان غير مقصودٍ منه[٤].

والمراد باعتبار مآل الفعل: ملاحظته والنظر فيه والاعتداد به في تكييف الفعل وتقرير ما يتعلق به من الأحكام الشرعية[٥].

الأدلة على اعتبار مآلات الأفعال:

أولاً: الأدلة الإجمالية:

استدل الإمام الشاطبي على صحة اعتبار المآلات بعدد من الأدلة الإجمالية وهي[٦]:

---

(١) الغِبّ: العاقبة. المصباح (غبت) ٢/ ٤٤٢.
(٢) الموافقات ٥/ ١٧٨.
(٣) انظر: اللسان (أول) ١/ ٢٦٤؛ المصباح (أول) ١/ ٢٩.
(٤) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي ص٢١٢.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص٢٨٨.
(٦) الموافقات ٥/ ١٧٨.

١ ـ أن التكاليف الشرعية مشروعةٌ لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية فراجعةٌ إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودةٌ للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب وهو معنى النظر في المآلات.

٢ ـ أن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرةٌ شرعاً أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح؛ لما تقدم، مع أن التكاليف شرعت لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضاً فإن ذلك يؤدي إلى ألا نتطلب مصلحة بفعلٍ مشروع، ولا نتوقع مفسدةً بفعل ممنوع؛ وهو خلاف وضع الشريعة.

ثانياً: الأدلة التفصيلية:

«الأدلة الشرعية والاستقراء التام[١] يفيد أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية»[٢] ومن هذه الأدلة:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣].

وهذا مما فيها اعتبار المآل في الجملة[٣].

---

(١) الاستقراء التام: إثبات حكم كلي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها. نهاية السول ٤/٣٧٧.

(٢) الموافقات ٥/١٧٩.

(٣) الموافقات ٥/ ١٨٠.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨].

٤ ـ قال ﷺ حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: **«أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»**[١].

٥ ـ وقال ﷺ: **«يا عائشة! لولا قومكِ حديثٌ عهدهم** ـ قال ابن الزبير بكفر ـ **لنقضت الكعبة، فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس، وبابٌ يخرجون»**[٢].

٦ ـ في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد، أمر النبي ﷺ أصحابه بتركه حتى يتم بوله وقال: **«لا تُزرموه»**[٣].

قال الشاطبي رحمه الله بعد سرده لجملة من الأدلة الدالة على اعتبار المآلات: «وجميع ما مَرَّ في تحقيق المناط[٤] الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرعٌ بفعل جائز إلى عملٍ غير جائز، فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها؛ فإن غالبها سماح في عملٍ

---

(١) أخرجه البخاري، في المناقب، باب ما نهى من دعوى الجاهلية ح٣٥١٨، (صحيح البخاري مع الفتح ٦/ ٦٣١).

(٢) أخرجه البخاري، في العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، ح١٢٦ (صحيح البخاري مع الفتح ١/ ٢٧١).

(٣) لا تُزرموه: لا تقطعوا عليه بوله. فتح الباري ١٠/ ٤٦٤. والحديث: أخرجه البخاري، في الأدب، باب الرفق في الأمر كُلّه ح٦٠٢٥ (صحيح البخاري مع الفتح ١٠/ ٤٦٤)؛ ومسلم في الطهارة، باب: وجوب غسل البول.. إلخ، ح٦٥٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٣/ ١٨١).

(٤) تحقيق المناط: هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع. نهاية السول ٤/ ١٤٣.

غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها. قال ابن العربي[1] ـ حين أخذ في تقرير هذه المسألة ـ: «اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء؛ فافهموها وادخروها»[2].

ويقول الإمام ابن القيم في معرض استدلاله لقاعدة سد الذرائع وهي إحدى القواعد المبنية على أصل مراعاة المآل، بعدما سرد تسعةً وتسعين دليلاً على اعتبار هذه القاعدة: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمرٌ ونهي، والأمر نوعان؛ أحدهما: مقصودٌ لنفسه، والثاني: وسيلةٌ إلى المقصود، والنهي نوعان؛ أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلةً إلى المفسدة؛ فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين»[3].

---

(١) هو: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر المعروف بابن العربي، حافظ فقيه، مفسر، ولد سنة ٤٦٨هـ، من مصنفاته: «أحكام القرآن» و«القبس في شرح موطأ مالك بن أنس»، توفي بقرب فاس سنة ٥٤٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/١٧٩؛ الديباج المذهب ص٣٧٦.

(٢) الموافقات ٥/١٨١، ١٨٢.

(٣) إعلام الموقعين ٣/١٢٦.

المبحث الثالث

الأدلة التفصيلية على مراعاة الشريعة لما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحةٍ أو مفسدة

تقدم معنا في المبحث السابق إيراد جملةٍ من الأدلة التي تدل على اعتبار الشريعة الإسلامية لمآلات الأفعال، وسنتطرق في هذا المبحث ـ بعون الله تعالى ـ لبعض الأدلة التي تدل على اعتبار ما يؤول إليه التعبير عن الرأي ـ بشكلٍ خاص ـ من مصلحةٍ أو مفسدة.

ومن هذه الأدلة:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨].

قال ابن كثير: «يقول الله تعالى ناهياً لرسوله ﷺ والمؤمنين عن سب آلهة المشركين، وإن كان فيه مصلحةٌ، إلا أنه يترتب عليه مفسدةٌ أعظم منها، وهي مقابلة المشركين بسب إله المؤمنين وهو الله الذي

لا إلٰه إلا هو. . .»[١].

٢ ـ عن معاذ بن جبل[٢] رضي الله عنه قال: كنت رديف النبي ﷺ على حمار، فقال لي: **«يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد، وما حق العباد على الله؟** قلت: الله ورسوله أعلم، قال: **حق الله على العباد: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً وحق العباد على الله[٣]: أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً.** قلت: يا رسول الله، أفلا أبشر الناس؟ قال: **لا تبشرهم فيتكلوا»**[٤].

ففي هذا الحديث دلالة واضحة على أن النبي ﷺ قد راعى ما سيؤول إليه إخبار الناس بهذه البشارة من مفسدة، تتمثل في اعتمادهم عليها وتركهم التنافس في الأعمال بسبب عدم فهمهم لها[٥].

٣ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كنا قعوداً حول رسول الله ﷺ. . ـ إلى أن قال ـ فقال ـ أي الرسول ﷺ ـ: يا أبا هريرة! وأعطاني نعليه وقال: **«اذهب بنعلي هاتين، فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إلٰه إلا الله، مستيقناً بها قلبه، فبشره بالجنة»**، فكان أول من لقيت عمر، فقال: ما هاتان

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٣/٧٨؛ وانظر: إعلام الموقعين ٣/ ١١٠.

(٢) هو: معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري، الخزرجي المدني، أبو عبد الرحمٰن، شهد العقبة غلاماً أمرد، وشهد بدراً والمشاهد مع النبي ﷺ، كان إماماً عالماً، وهو أحد القراء وممن جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ، بعثه النبي ﷺ على اليمن قاضياً ومعلماً، توفي سنة ١٧هـ وقيل سنة ١٨هـ.
انظر: الاستيعاب ٣/٤٥٩؛ سير أعلام النبلاء ١/ ٤٤٣.

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كون المطيع يستحق الجزاء هو استحقاق إنعام وفضل؛ ليس هو استحقاق مقابلة، كما يستحق المخلوق على المخلوق». منهاج السنة النبوية ٥/ ٣٠٠ ـ ٣٦٠؛ وانظر: مختصر الفتاوى المصرية ص١١٥.

(٤) أخرجه البخاري، في التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله ح٧٣٧٣ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٣٥٩)؛ ومسلم، في الإيمان، باب الدليل على أنّ من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ح١٤٣ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/ ١٧٧، ١٧٨).

(٥) انظر: فتح الباري ١١/ ٨١؛ فتح المجيد ص٥٨، ٥٩.

النعلان يا أبا هريرة! فقلت: هاتان نعلا رسول الله ﷺ؛ بعثني بهما، من لقيت يشهدُ أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه، بشرته بالجنة، قال: فضرب عمر بيده بين ثديي، فخررت لاستي[١]. فقال: ارجع يا أبا هريرة.... فقال له رسول الله ﷺ: **«يا عمر! ما حملك على ما فعلت؟** فقال: يا رسول الله! بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرة بنعليك، من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه، بَشِّرَهُ بالجنة؟ قال: نعم، قال: فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها، فخلّهم يعملون. قال رسول الله ﷺ: **فخلهم»**[٢].

والشاهد في هذا الحديث إقرار النبي ﷺ لقول عمر رضي الله عنه: فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس.

قال النووي معلقاً على ما سبق: «وفيه جواز إمساك بعض العلوم التي لا حاجة إليها للمصلحة أو خوف المفسدة»[٣].

٤ ـ عن أنس رضي الله عنه قال: «ذُكِرَ لي أن النبي ﷺ قال لمعاذ: **من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة»** قال: «ألا أبشر الناس؟» قال: «**لا إني أخاف أن يتكلوا»**[٤].

وقد بين الإمام البخاري الحكمة من هذا الأمر، حيث ترجم على هذا الحديث بقوله: «باب من خَصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية ألّا يفهموا»[٥].

---

(١) الاست: اسم من أسماء الدبر. انظر شرح النووي ٢/ ١٨٣.

(٢) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب: الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة: قطعاً، ح١٤٦ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/ ١٨٠).

(٣) انظر: المصدر السابق ٢/ ١٨٥.

(٤) أخرجه البخاري، في العلم، باب من خصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية ألّا يفهموا ح١٢٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١/ ٢٧٢).

(٥) انظر المصدر السابق، نفس الصفحة.

وقال العلامة العيني تعليقاً على هذا الحديث الشريف: «فيه أنه يجب أن يخص بالعلم قومٌ فيهم الضبط وصحة الفهم، ولا يبذل المعنى اللطيف لمن لا يستأهله من الطلبة ومن يخاف عليه الترخص والاتكال لتقصير فهمه»[١].

٥ ـ عن ابن عباس رضي الله عنهما عن عبد الرحمٰن بن عوف رضي الله عنه قال: «لو رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين اليوم، فقال: يا أمير المؤمنين هل لك في فلان يقول: لو قد مات عمر، لقد بايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة[٢] فتمت» فغضب عمر رضي الله عنه ثم قال: «إني إن شاء الله لقائمٌ العشية في الناس فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون يغصبوهم أمورهم». قال عبد الرحمٰن بن عوف: قلت: «يا أمير المؤمنين لا تفعل فإن الموسم يجمع رعاع[٣] الناس وغوغاءهم[٤]، فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة يُطيّرها عنك كُلُّ مطيِّر[٥]، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها. فأمهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول ما قلت متمكناً، فيعي أهل العلم مقالتك، ويضعونها على مواضعها».

فقال عمر رضي الله عنه: «أما والله إن شاء الله لأقومنَّ بذلك أول مقامٍ أقومه بالمدينة» الحديث[٦].

---

(١) عمدة القاري ٢/٢٠٨.

(٢) فلتة: فجأة وزناً ومعنىً، انظر: فتح الباري ١٢/١٥١.

(٣) الرعاع: بفتح الراء: الجهلة الرذلاء، وقيل: الشباب منهم. انظر المصدر السابق ١٢/١٥١.

(٤) الغوغاء: أصله صغار الجراد حين يبدأ في الطيران، ويطلق على السفلة المسرعين إلى الشر. المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) أي: يفهموها على غير وجهها. انظر: فتح الباري ١٢/١٥١.

(٦) أخرجه البخاري، في الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ح٦٨٣٠ (صحيح البخاري مع الفتح ١٢/١٤٤).

والشاهد من هذه القصة أن عبد الرحمٰن بن عوف ﷺ أشار على عمر ﷺ بأن يؤجل الحديث في هذا الأمر المهم إلى حين رجوعه إلى المدينة، واجتماعه بأهل العلم والفقه. وعلل عبد الرحمٰن بن عوف رأيه هذا، بأن الحديث في مثل هذا الأمر المهم والحساس، أمام عامة الناس يترتب عليه مفاسد راجحة؛ لأنه سيكون فيمن يستمع لهذا الأمر من لا يعيه ولا يفهمه على وجهه.

٦ ـ عن علي ﷺ قال: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله»[(١)].

وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال: «ودعوا ما ينكرون»[(٢)].

ومعنى «يعرفون» أي: يفهمون، والمراد بـ«ينكرون» أي: يشتبه عليهم فهمه[(٣)].

ففي الأثر السابق دليلٌ على مراعاة ما يؤول إليه تعبير الإنسان عما يعتقد صوابه، من مصلحةٍ أو مفسدة قد تعود على السامع؛ لأن الشخص إذا سمع ما لا يفهمه وما لا يتصور إمكانه؛ اعتقد استحالته جهلاً فلا يصدق وجوده، فإذا أسند إلى الله ورسوله يلزم تكذيبهما[(٤)].

قال الحافظ ابن حجر تعليقاً على قول علي ﷺ: «وفيه دليلٌ على أن المتشابه[(٥)] لا ينبغي أن يذكر عند العامة»[(٦)].

---

(١) أخرجه البخاري في العلم، باب من خصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية ألّا يفهموا، ح١٢٧ (صحيح البخاري مع الفتح ١/ ٢٢٥).
(٢) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) انظر: عمدة القاري ٢/ ٢٠٥.
(٥) المتشابه هو: ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره من حيث اللفظ أو من حيث المعنى. المفردات في غريب القرآن (شبه) ص٢٥٧.
(٦) انظر: فتح الباري ١/ ٢٢٥.

وفي معنى الأثر السابق قول ابن مسعود ﷺ: «ما أنت بمحدثٍ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»[١].

٧ ـ عن الحسن[٢] قال: قال أبو هريرة ﷺ: «لو حدثتكم كُلَّ ما في كيسي لرميتموني بالبعر».

قال الحسن «صدق والله، لو حدثهم أن بيت الله يهدم أو يحرق ما صدّقه الناس»[٣].

٩ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: «حفظت عن رسول الله ﷺ وعائين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته لقطعتم هذا البلعوم»[٤].

قال الحافظ ابن حجر تعليقاً على هذا الأثر: «وحمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث التي فيها تبيين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمنهم، وقد كان أبو هريرة يُكني عن بعضه ولا يصرح به خوفاً على نفسه منهم... ويحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط

---

(١) أخرجه مسلم، في المقدمة، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، ح١٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١/ ٣٥).

(٢) هو: الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، أحد كبار التابعين، كان إمام البصرة، وأحد العلماء الفقهاء النساك، ولد بالمدينة سنة ٢١هـ، وشبَّ في كنف علي بن أبي طالب ﷺ، وسكن البصرة وكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، له كتاب في فضائل مكة، توفي سنة ١١٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٦٣؛ الأعلام ٢/ ٢٢٦.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/ ٤١٥، بابٌ: في خزن بعض ما يسمع من العلم والإمساك عنه لعذر في ذلك برقم١١٩٠، وقال محقق الكتاب: «رجاله ثقات، وفي سماع الحسن من أبي هريرة خلاف مشهور، والجمهور على أنه لم يسمع منه» أ.هـ. قلت: ولهذا الأثر شواهد صحيحة انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ١٠٠١، باب: ذكر من ذم الإكثار من الحديث دون التفهم له والتفقه فيه، برقم١٩٠٨، ١٩٠٩.

(٤) أخرجه البخاري، في العلم، باب حفظ العلم، ح١٢٠ (صحيح البخاري مع الفتح ١/ ٢٦١).

الساعة وتغير الأحوال والملاحم في آخر الزمان، فينكر ذلك من لم يألفه، ويعترض عليه مَنْ لا شعور له به[١].

وفي معنى الأثر السابق، ما رواه قتادة[٢] قال: قال حذيفة بن اليمان ﷺ: «لو كنت على شاطئ نهرٍ، وقد مددت يدي لأغرف، فحدثتكم بكل ما أعلم ما وصلت يدي إلى فمي حتى أقتل»[٣].

---

(١) صحيح البخاري مع الفتح ١/٢٦١، ٢٦٢.

(٢) هو: قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكمه، أحد الأئمة الأعلام الحفاظ، وهو معدود من صغار التابعين، ومن كبار الفقهاء المحدثين المفسرين المقرئين، ولد سنة ٦١هـ، ومات بواسط بالطاعون سنة ١١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/٢٦٩؛ شذرات الذهب ١/١٥٣.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/٤١٥ بابٌ: في خزن بعض ما يسمع من العلم والإمساك عنه لعذر في ذلك برقم١١٩٧، وقال محقق الكتاب: رجال ثقات، وقتادة لم يسمع من أحدٍ من أصحاب رسول الله ﷺ، إلا مِنْ أنس بن مالك، قاله أحمد بن حنبل.

الفصل الثالث

الضابط الثالث
مشروعية الوسيلة

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الوسيلة.

المبحث الثاني: القواعد والمسائل ذات الصلة بالوسائل.

المبحث الثالث: دراسة موضوعية لبعض وسائل التعبير عن الرأي المعاصرة.

تمهيد

مَرَّ معنا فيما سبق الكلام على اثنين من ضوابط التعبير عن الرأي المشروع، وهما: مشروعية الرأي، ومراعاة ما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحةٍ أو مفسدة، وسنتطرق في هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ إلى الحديث عن الضابط الثالث من ضوابط التعبير عن الرأي المشروع، ألا وهو: مشروعية الوسيلة، وذلك لأنه لا يكفي لإضفاء المشروعية على التعبير عن الرأي كون الرأي مشروعاً، وكون مصلحته راجحة على مفسدته، بل لا بُدَّ أيضاً من أن تكون وسيلة التعبير عن الرأي مشروعة، وذلك لأن الغاية لا تبرر الوسيلة في الشريعة الإسلامية، يقول الإمام الغزالي ـ عن التوسل إلى الخير بالشر ـ: «فهذا كُله جهلٌ والنية لا تؤثر في إخراجه من كونه ظلماً وعدواناً ومعصيةً، بل قصده الخير بالشر ـ على خلاف مقتضى الشرع ـ شرٌّ آخر، فإن عرفه فهو معاند للشرع، وإن جهله فهو عاصٍ بجهله؛ إذ طلب العلم فريضةٌ على كل مسلم»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ليس كُلُّ سببٍ[2] نال به الإنسان حاجته يكون مشروعاً ولا مباحاً، وإنما يكون مشروعاً إذا غلبت مصلحته

---

(١) إحياء علوم الدين ٤/٣٦٨.

(٢) السبب هو: جعل وصف ظاهر منضبط لوجود حكم أي يستلزم وجوده. إرشاد الفحول ص٦١ ـ ٦٢؛ التعريفات ص١٥٤.

على مفسدته مما أذن فيه الشرع»[1].

وسيدخل في ضمن ما سنتطرق إليه في هذا الفصل ـ بعون الله ـ دراسةٌ موضوعية لبعض وسائل التعبير عن الرأي المعاصرة في محاولة للتوصل إلى حكمها في الشرع المطهر، والله المستعان.

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية ص١٧٤.

المبحث الأول

حقيقة الوسيلة

تعريف الوسيلة في اللغة والاصطلاح

أولاً: تعريف الوسيلة في اللغة:

فعيلةٌ، وهي: ما يتقرب به إلى الغير. يُقال: وسَّل فلان إلى الله وسيلة، إذا عمل عملاً تقرب به إليه. وقال الراغب[(١)]: «الوسيلة: التوصل إلى الشيء برغبةٍ وهي أخصُّ من الوصيلة، لتضمنها معنى الرغبة»[(٢)].

(١) هو: الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني، المعروف بالراغب، أديب من الحكماء العلماء، سكن بغداد واشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزالي، من مصنفاته: «المفردات في غريب القرآن» و«جامع التفسير»، توفي سنة ٥٠٢هـ. انظر: كشف الظنون ١/٣٦؛ الأعلام ٢/٢٥٥.

(٢) انظر: اللسان ١٥/٣٠١؛ المفردات في غريب القرآن ص٥٣٨، كلها مادة (وسل)؛ المصباح (وسلت) ٢/٦٦٠.

ثانياً: تعريف الوسيلة في الاصطلاح:

مصطلح الوسيلة له معنيان، أحدهما عامٌّ، والآخر خاص. فأما الوسيلة بالمعنى العام[١] فالمراد بها: «الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد»[٢].

والمراد بـ«الأفعال» في التعريف السابق: ما يصدر عن العبد، سواءٌ كان من أفعال الجوارح أم القلوب.

والمراد بـ«المقاصد»: المصالح والمفاسد.

فيكون التعريف السابق شاملاً لوسائل المصالح ووسائل المقاصد[٣].

وبناءً على المعنى السابق للوسائل، تدخل جميع أفعال العباد في مصطلح الوسائل لأنها يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد، سواء أكانت مصالح أم مفاسد، وتدخل العبادات في المفهوم السابق للوسائل؛ لأنها أفعال يتوصل بها إلى الأفعال الأخروية كالثواب ودخول الجنة[٤].

كما أن المعاصي كالزنا وشرب الخمر تدخل في المفهوم السابق للوسائل؛ لأنها أفعال يتوصل بها إلى المفاسد الأخروية كالعقاب ودخول النار[٥].

---

(١) قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية ص٤٧. وانظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٥٢؛ إعلام الموقعين ٣/ ١٢٠؛ قاعدة سد الذرائع ص٥٧.

(٢) قواعد الوسائل ص٤٧.

(٣) المرجع السابق ص٤٧.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٠٨ ـ ١٠٩.
وللاطلاع على مزيدٍ من التعريفات للوسائل بالمعنى العام، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/ ١٣٩؛ إعلام الموقعين ٣/ ٣٥؛ تفسير القرآن العظيم ٢/ ٥٥؛ القواعد والأصول الجامعة ص١٣؛ سد الذرائع للبرهاني ص٦٩.

(٥) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٠٩.

وأما الوسيلة بالمعنى الخاص فالمراد بها: «الفعل الذي لا يقصد لذاته لعدم تضمنه المصلحة أو المفسدة، وعدم أدائه إليها مباشرةً، ولكنه يقصد للتوصل به إلى أفعالٍ أخرى هي المتضمنة للمصلحة أو المفسدة، والمؤدية إليها»[١].

ومعنى «الذي لا يقصد لذاته»؛ أي: الذي من شأنه ذلك، والنفي هنا للقصد الذاتي، لا لأصل القصد؛ لأن الوسيلة مقصودةٌ ولكن لغيرها[٢].

ومعنى «لعدم تضمنه» تعليل لعدم القصد الذاتي[٣].

ومثال الوسائل إلى المصالح: الخروج إلى الحج والعمرة والجهاد في سبيل الله[٤].

ومثال الوسائل إلى المفاسد: الخلوة بالأجنبية والنظر المحرم[٥].

وللوسيلة بالمعنى الخاص علامتان[٦]: إحداهما أصلية والأخرى فرعية.

أما العلامة الأصلية: فهي عدم تضمنها للمصالح والمفاسد في ذاتها وعدم أدائها إليها مباشرة.

وأما العلامة الفرعية: فهي عدم القصد الذاتي.

---

(١) قواعد الوسائل ص٥٤، بتصرف يسير.
وانظر في تعريف الوسيلة بالمغنى الخاص: القواعد للمقريّ ٣/٣٩٣؛ مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص٣٠٨؛ أصول الفقه لأبي زهرة ص٢٨٨؛ أصول الفقه للبرديسي ص٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) قواعد الوسائل ص٥٤.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) القواعد والأصول الجامعة ص١٤.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: قواعد الوسائل ص٥٥.

وقد تطلق الوسيلة ويُراد بها ما هو أخص من ذلك، وهو ما يعبر عنه العلماء بالذريعة وهي: «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»(١).

وأصل «الذريعة: ما كان وسيلةً وطريقاً إلى الشيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم»(٢).

وسنتطرق في هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ إلى الكلام على القواعد والمسائل المتعلقة بكلا المعنيين: العام والخاص.

أهمية الوسائل وعلاقتها بالمقاصد

اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون تحصيل المقاصد متوقِّفاً على وسائل تفضي إليها، وأن يكون تحقيق الغايات مرهوناً بأسبابٍ توصّل إليها:

والشواهد والأدلة على هذا القانون الإلٰهي والسنة الماضية كثيرةٌ جداً، فقد أمر الله ﷻ عباده بمباشرة الوسائل واتخاذ الأسباب، قال تعالى: ﴿فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ [الملك: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقال عزّ من قائل: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] إلى غير ذلك من الأدلة.

قال ابن القيم عند كلامه على درجات التوكل: «الدرجة الثانية: إثبات الأسباب والمسببات. فإن من نفاها فتوكله مدخول. وهذا عكس ما يظهر في بدوات الرأي: أن إثبات الأسباب يقدح في التوكل، وأن نفيها تمام التوكل.

. . . فإن الله سبحانه قضى بحصول الشبع إذا أكل المرء، وقضى بحصول الحج والوصول إلى مكة إذا سافر وركب الطريق، فإذا جلس في بيته لم يصل إلى مكة. وقضى بدخول الجنة إذا أسلم وأتى بالأعمال

---

(١) الموافقات ٥/ ١٨٣.

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/٢٥٦؛ وانظر: قاعدة سد الذرائع في الفقه الإسلامي ص٥٧ ـ ٦٢.

الصالحة، فإذا ترك الإسلام ولم يعمل الصالحات لم يدخلها أبداً»[١] «فالأسباب محل حكمة الله وأمره ودينه، والتوكل متعلق بربوبيته وقضائه وقدره، فلا تقوم عبودية الأسباب إلا على ساق التوكل، ولا يقوم ساق التوكل إلا على قدم العبودية»[٢]. «والتجرد من الأسباب جملةً ممتنع عقلاً وشرعاً وحساً»[٣]، وما «أخلّ رسول الله ﷺ بشيءٍ من الأسباب، وقد ظاهر بين درعين يوم أحد ولم يحضر الصف قط عرياناً، كما يفعله من لا علم عنده ولا معرفة. واستأجر دليلاً مشركاً على دين قومه، يدله على طريق الهجرة، وقد هدى الله به العالمين، وعصمه من الناس أجمعين، وكان يَدّخر لأهله قوت سنةٍ وهو سيد المتوكلين، وكان إذا سافر في جهادٍ أو حجٍ أو عمرةٍ حمل الزاد والمزاد...»[٤].

وقال أبو الوفاء بن عقيل: «التسبب لا يقدح في التوكل؛ لأن تعاطي رتبة ترقى على رتبة الأولياء نقصٌ في الدين، ولما قيل لموسى عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ [القصص: ٢٠]؛ خرج، ولما جاع واحتاج إلى عفة نفسه؛ آجر نفسه ثماني سنين[٥].

وإذا كانت الوسائل بالأهمية التي سبق ذكرها، فإن مما تدعو الحاجة إليه، معرفة الأصول الشرعية والأحكام الفقهية الخاصة بالوسائل، وأشد الناس حاجةً إلى الإحاطة بفقه الوسائل وأصولها، هم العلماء المجتهدون، وقد أدخل الإمام الشاطبي قاعدة «النظر في مآلات الأفعال» وما بني عليها من «سَدّ الذرائع وفتحها» و«الحيل» في كتاب الاجتهاد[٦].

---

(١) مدارج السالكين ٢/ ١٢٣ ـ ١٢٤.
(٢) المصدر السابق ٢/ ١٢٥.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٣٩.
(٤) المصدر السابق ٢/ ١٤٠.
(٥) نقلاً عن تلبيس إبليس ص٣٢٠.
(٦) انظر: الموافقات ٥/ ١٧٨.

وصنيع الشاطبي هذا يدل دلالةً واضحة على أمرين:

الأول: الأهمية البالغة لمعرفة فقه الوسائل، على ما سبق تقريره، فإن أفعال العباد هي وسائل بالمعنى العام الذي سبق ذكره، نظراً لما تفضي إليه من مصالح أو مفاسد.

الثاني: العلاقة الوثيقة بين الوسائل والمقاصد، وأنها علاقة الشجرة بالثمرة، والمقدمة بالنتيجة(١).

ويقرر الإمام الشاطبي المعنيين السابقين في قوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»(٢).

إلى أن قال: «فإن المجتهد نائبٌ عن الشرع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصدٌ للمسببات في الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بُدٌّ من اعتبار المُسبب في السبب..»(٣).

ومع الأهمية البالغة للوسائل إلا أن مما ينبغي التنبيه عليه أن المقاصد أعلى رتبة من الوسائل، وأشرف قدراً منها، قال الإمام القرافي عن الوسائل: «غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها»(٤)، ولذا كان الثواب على المقاصد أعظم من الثواب على الوسائل، وكلما كان الشيء أشرف كان ثوابه أعظم(٥).

فالخلاصة أن فقه الوسائل وأصولها الشرعية والموازنة بينها وبين

---

(١) انظر: قواعد الوسائل ص١٠٥.
(٢) الموافقات ٥/ ١٧٨.
(٣) الموافقات ٥/ ١٧٩.
(٤) الفروق ٢/ ٣٣.
(٥) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٣١؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص٥٦٧.

المقاصد، هو ميدان المجتهدين، والواجب على مَنْ أراد التصدي لقضايا الأمة، ووضعها في قوالبها الشرعية الصحيحة، أن يحيط علماً بهذه القواعد والأصول المتعلقة بالوسائل؛ لأن الجهل بها يؤدي إلى تطرق الخلل، ووقوع الاضطراب في الفتوى[(١)]، والله أعلم.

أقسام الوسائل

قسم العلماء الوسائل إلى أقسامٍ متعددة، بالنظر إلى اعتبارات عدة، وسنورد في هذا المطلب من هذه التقسيمات ما يلقي الضوء على حقيقة الوسيلة[(٢)]، وبالله التوفيق.

الفرع الأول: أقسام الوسائل بالنظر إلى الحكم التكليفي

ينقسم الحكم التكليفي ـ عند الجمهور ـ إلى خمسة أقسام:

الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة[(٣)].

وبناءً على ما سبق فإن الوسائل تنقسم بالنظر إلى الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام[(٤)]:

١ ـ وسائل واجبة: كالذهاب والمشي إلى الصلاة المكتوبة.

٢ ـ وسائل مندوبة: كالسعي لعيادة المريض، واتباع الجنائز.

٣ ـ وسائل محرمة: كالسعي لأماكن الفساد لفعل المعصية.

---

(١) انظر: قواعد الوسائل ص١٠٥.

(٢) وللاطلاع على مزيدٍ من أقسام الوسائل، انظر: سد الذرائع للبرهاني ص١٨١؛ قواعد الوسائل ص١٦٩؛ قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي ص٩٧.

(٣) وهو عند الحنفية سبعة أقسام بزيادة: الفرض، والكراهة التحريمية، انظر: الحكم التكليفي للبيانوني ص٥٨؛ أصول الفقه لأبي زهرة ص٢٨.

(٤) قواعد الوسائل ص١٧٣؛ سد الذرائع للبرهاني ص١٩٦؛ القواعد والأصول الجامعة ص١٣.

٤ ـ وسائل مكروهة: كالتعامل بالمعاملات المشبوهة لتحصيل المال.

٥ ـ وسائل مباحة: كالسفر المباح للترويح عن النفس وتسليتها.

الفرع الثاني: أقسام الوسائل باعتبار العبادة والعادة

تنقسم الوسائل[١] بالنظر إلى العبادة والعادة إلى قسمين[٢]:

١ ـ وسائل عبادية.

٢ ـ وسائل عادية.

قال الإمام الشاطبي: «أفعال المكلفين ـ بحسب النظر الشرعي فيها ـ على ضربين:

أحدهما: أن تكون من قبيل التعبدات.

والثاني: أن تكون من قبيل العادات»[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان:

عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم»[٤].

والعبادة تطلق ويراد بها معنيان[٥]:

الأول: التعبد، بمعنى: التذلل ـ لله ﷻ ـ بفعل أوامره واجتناب نواهيه، محبةً وتعظيماً.

---

(١) المراد هنا الوسائل بالمعنى العام وهي: الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد، انظر ص١٧٠ من هذا البحث.

(٢) انظر: قواعد الوسائل ص١٧٧.

(٣) الاعتصام ٢/٥٦٩.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٩/١٦.

(٥) انظر: القول المفيد على كتاب التوحيد ١/١٦.

الثاني: المتعبد به، فيكون معناها كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة»[(١)].

وأما العادة فهي «ما اعتاده الناس من المآكل والمشارب وأصناف الملابس، والذهاب والمجيء والكلام وسائر التصرفات المعتادة»[(٢)].

ويدخل في التعريف السابق للعادة كلٌ من المعاملات والجنايات والأفعال الجبليّة[(٣)].

ويظهر الفرق بين العبادات والمعاملات في الأمور الآتية:

١ ـ أن الأصل في العبادات المنع حتى يرد دليل المشروعية، بعكس العادات فالأصل فيها الإباحة حتى يرد دليل المنع[(٤)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «... فالأصل في العبادات ألا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات ألا يحظر منها إلا ما حظره الله[(٥)]».

٢ ـ العبادات غير معلومة المعنى على وجه التفصيل، بينما العادات معلومة المعنى على وجه التفصيل[(٦)].

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/١٤٩.

(٢) رسالة في القواعد الفقهية للسعدي ص٢٠٣، وانظر: الاعتصام ٢/٢٧٣؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/١٦.

(٣) قواعد الوسائل ص١٧٨، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/١٨، وبعض العلماء يفرق بين العادات والمعاملات، بأن العادات راجعةٌ ـ غالباً ـ إلى مصلحة الإنسان مع نفسه، أما المعاملات فراجعةٌ إلى مصلحة الإنسان مع غيره في الغالب، وعلى كُلٍّ فالمسألة اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح. انظر: الموافقات ٢/١٨ ـ ١٩؛ قواعد الوسائل ص١٧٨ هامش/١.

(٤) حقيقة البدعة ٢/٩٨.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٥٨٢؛ وانظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١٦.

(٦) قواعد الوسائل ص١٧٨.

قال الإمام الشاطبي: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه فهو المراد بالتعبدي، وما عُقل معناه، وعرفت مصلحته أو مفسدته على التفصيل فهو المراد بالعادي»[١].

٣ ـ أن معنى القربة والطاعة ظاهرٌ في العبادات، فهي موضوعةٌ في الأصل للتقرب بذاتها إلى الله تعالى، دون أن يكون المقصود بها في ذاتها تحصيل منفعةٍ دنيوية.

وأما العادات فإنها لم توضع في الأصل لقصد التقرب بها، وإنما لوحظ فيها معنى المصلحة في الأصل، ولكن يعرض لها وصف القربة، ويتعلق بها بسبب خارج، وأمرٍ منفصل كالنية مثلاً[٢].

٤ ـ أن العبادات راجعةٌ إلى حق الله ﷻ بينما العادات راجعةٌ إلى حقوق العباد[٣].

قال الإمام الشاطبي: «وأصل العبادات راجعةٌ إلى حق الله، وأصل العادات راجعةٌ إلى حقوق العباد»[٤].

٥ ـ أن العبادات أنشأها الشارع وأمر بها وليس للعباد فيها إلا التلقي والتنفيذ، أما المعاملات فقد تكون موجودةً قبل الشرع فيقر الصالح منها، ويلغي السيئ، ويهذب ما احتاج إلى تهذيب[٥].

والتفريق بين العبادات والعادات أمرٌ مهم، تنبني عليه مسائل منها[٦]:

أ ـ التوقف وعدمه.

---

(١) الاعتصام ٢/ ٥٧٠.

(٢) قواعد الوسائل ص١٧٩؛ وانظر: الموافقات ٢/ ٥٢٣.

(٣) حقيقة البدعة ٢/ ٩٩.

(٤) الموافقات ٢/ ٣٠٨.

(٥) مقاصد المكلفين للأشقر ١/ ٥٥.

(٦) قواعد الوسائل ص١٨٢.

فـ«الأصل في العبادات الحظر إلا بدليل، والأصل في العادات الإباحة إلا بدليل»[١].

ب ـ اشتراط النية في صحة الفعل وعدمه.

فالعبادات يشترط في صحتها النية وقصد التقرب، بخلاف العادات، فلا تشترط النية في صحتها، ولكن لا ثواب إلا بنية التقرب.

جـ ـ النيابة في إيقاع الفعل وعدمها[٢].

فالأصل في العبادات عدم دخول النيابة فيها إلا بدليل.

والأصل في العادات دخول النيابة فيها إلا بدليل.

الفرع الثالث: أقسام الوسائل باعتبار قوة حاجة الخلق إليها

تمهد فيما سبق حاجة الخلق إلى الوسائل، لكونها طريقاً إلى تحصيل المقاصد، من جلب المصالح ودرء المفاسد.

ولما كانت مقاصد الخلق ليست على درجةٍ واحدةٍ من الأهمية فإن الوسائل المفضية إلى هذه المقاصد ليست على درجةٍ واحدةٍ من القوة، بل تتفاوت مراتبها بحسب حاجة الخلق، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام[٣]:

١ ـ الوسائل الضرورية: وهي الوسائل التي تقوم عليها حياة الناس، ولا بد منها لاستقامة مصالحهم، وإذا فقدت اختل نظام حياتهم، ولم تستقم مصالحهم، وعمت فيهم الفوضى والفساد.

ومثالها: الأكل والشرب، فإنهما وسائل ضرورية لحفظ الحياة، ولا يمكن الاستغناء عنهما بحال.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٤٤.

(٢) انظر: الفروق ٢/ ٢٠٥ وما بعدها.

(٣) قواعد الوسائل ص١٨٥؛ وانظر: تقسيم الشاطبي للمقاصد في الموافقات ٢/ ١٧.

ومن الملاحظ أن الله تعالى جعل هذه الوسائل الضرورية غريزةً في الإنسان يندفع إلى مباشرتها بالضرورة والغريزة؛ لحكمة إيجاد الخلق وتعمير الأرض.

٢ ـ الوسائل الحاجية: وهي الوسائل التي يحتاج إليها الناس لليسر والسعة، واحتمال مشاق التكليف وأعباء الحياة، وإذا فقدت لا يختل نظام حياتهم ولا تعم فيهم الفوضى؛ ولكن يلحق بهم الضيق والمشقة.

ومثالها: وسائل الركوب والاتصال، فإنها وسائل في مرتبة الحاجات، ولا يلزم عدم مباشرتها اختلال نظام الحياة، ولكن غاية ما يلزم من عدمها الضيق والمشقة.

٣ ـ الوسائل التحسينية: وهي الوسائل التي يباشرها الناس من باب تكميل حصول المصالح، والمبالغة في تحقيقها، بحيث لا يدخل على الناس من عدم مباشرتها ضيق ومشقة، ولكن تصير أمورهم على خلاف الكمال.

ومثالها: بعض وسائل اللهو المباح، كبناء الحدائق العامة للنزهة والترويح عن النفس.

الفرع الرابع: أقسام الوسائل باعتبار ما تفضي إليه من المفسدة

ذكر الإمام ابن القيم أن الوسائل تنقسم باعتبار إفضائها إلى المفاسد إلى أربعة أقسام[(١)]:

١ ـ وسيلةٌ موضوعة للإفضاء إلى المفسدة، كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، وهذا القسم جاءت الشريعة بمنعه[(٢)].

---

(١) إعلام الموقعين ٣/١٠٩.

(٢) وقد اعترض الشيخ أبو زهرة على الإمام ابن القيم في إطلاق لفظ الوسائل على شرب الخمر وما شابهه من الأفعال المحرمة، وقال: إن هذه الأفعال من باب المقاصد. انظر: كتاب أحمد بن حنبل ص٣١٩. =

٢ ـ وسيلةٌ موضوعةٌ للمباح، قُصِدَ بها التوسل إلى المفسدة، كمن يعقد النكاح قاصداً التحليل.

٣ ـ وسيلةٌ موضوعةٌ للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة، لكنها مفضيةٌ إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها كمن يسب آلهة المشركين بين ظهرانيهم.

وهذان القسمان ـ أي: الثاني والثالث ـ محرمان أيضاً، من أوجهٍ كثيرةٍ أوصلها الإمام ابن القيم إلى تسعةٍ وتسعين وجهاً.

٤ ـ وسيلة موضوعةٌ للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، كالنظر إلى المخطوبة، وكلمة الحق عند السلطان الجائر، وهذا القسم مباحٌ أو مستحب أو واجب بحسب درجته في المصلحة.

= والواقع أنه لا تعارض بين كلام الإمام ابن القيم، والشيخ أبو زهرة، فابن القيم لما أطلق لفظ الوسائل أراد المعنى العام، والشيخ أبو زهرة لمّا منع إطلاق اللفظ عليها أراد المعنى الخاص. انظر: قواعد الوسائل ص٥٢.

المبحث الثاني

القواعد والمسائل ذات الصلة بالوسائل

قاعدة: الوسائل لها أحكام المقاصد[(١)]، وعلاقتها بالتعبير عن الرأي

الفرع الأول: معنى القاعدة

سبق أن مَرَّ معنا تعريف كُلٍّ من الوسائل والمقاصد[(٢)]، والمعنى الإجمالي لهذه القاعدة هو: أن حكم الوسيلة تابعٌ لحكم المقصد الذي تفضي إليه، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبٌ، وما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب، وطرق الحرام والمكروهات تابعةٌ لها، ووسيلة المباح مباحةٌ[(٣)].

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٧٤؛ الفروق ٢/ ٣٣؛ إعلام الموقعين ٢/ ١٠٨؛ تقريب الوصول ص٩٦؛ القواعد والأصول الجامعة ص١٣.

(٢) انظر: ص٩٣، ص١٧٠ من هذا البحث.

(٣) القواعد والأصول الجامعة ص١٣؛ وانظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٠٨؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص٥٦٦.

وقد تعددت تعبيرات العلماء عن هذه القاعدة، فقد ذكر الإمام الشافعي أن «الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام»[١].

وقال العز بن عبد السلام: «.. وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل..»[٢].

الفرع الثاني: أدلة القاعدة

يشهد لصحة هذه القاعدة أمران:

الأول: الاستقراء للأحكام، قال الشيخ محمد أبو زهرة عند كلامه

---

(١) الأم ٤/ ٥٧.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٧٤.

وقد اعترض بعض العلماء على هذه القاعدة كابن الشاط المالكي [انظر: إدرار الشروق ٢/ ٣٢] وقيدها بعض العلماء بقيد زائد، كابن جزي المالكي، فإنه يرى أن الوسائل لها أحكام المقاصد «إذا كانت لا يوصل إليها إلا بها» [انظر: تقريب الوصول ص٩٦]، فاشترط في القاعدة شرطاً يخصصها ببعض أفرادها، وهي الوسائل التي يتوقف عليها حصول المقاصد كمقدمة الواجب، ومقدمة المحرم. والتحقيق ـ إن شاء الله ـ أن الوسيلة المعينة إذا كان يتوقف عليها حصول المقصود فإنها تعطى حكم مقصودها، وكذلك إذا توقف المقصود على مباشرة جميع وسائله، فإنها تأخذ حكم مقصدها، أما إذا كان المقصود لا يتوقف حصوله على وسيلة معينة، ولكنه يحصل بمباشرة أي وسيلة تؤدي إليه، وهذا إنما يكون عند تعدد الوسائل إلى المقصود الواحد، ففيه تفصيلٌ، فإن كان المقصود منهياً عنه بأن يكون محرماً أو مكروهاً، فهنا تأخذ الوسائل حكم المقصود الذي تؤدي إليه، فوسائل الحرام محرمة كلها ووسائل المكروه مكروهةٌ. وإن كان المقصود مباحاً فوسائله المؤدية إليه مباحة، سواءٌ توقف عليها حصول المباح أم لم يتوقف. وأما إذا كان المقصود مطلوباً ـ إما على سبيل الوجوب أو الندب ـ وله وسائل متعددة فإنها لا تأخذ حكم مقصدها.
انظر: قواعد الوسائل ص٢٣٤.

على ثبوت هذه القاعدة: «ثبت هذا بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً»[١].

الثاني: أن الوسيلة تابعة للمقصد ومتفرعة عنه من حيث الوجود فتكون تابعةً له في الحكم إلا لدليل[٢].

وقد تقدم ذكر بعض الفروع الفقهية لهذه القاعدة عند الكلام على أقسام الوسائل بالنظر إلى الحكم التكليفي[٣].

الفرع الثالث: العلاقة بين قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد، وبين التعبير عن الرأي

تقدم معنا في الفصل الأول من هذه الرسالة أن الرأي ينقسم بالنظر إلى المشروعية وعدمها إلى: رأي مشروع، ورأي غير مشروع، وأن الأول يتضمن الرأي الواجب والمندوب والمباح. وأن الثاني: يتضمن الرأي المحرم والمكروه.

وبناءً على ما سبق، فإن العلاقة بين القاعدة السابقة والتعبير عن الرأي؛ تتجلى في أن الوسيلة التي لا يتم التعبير عن الرأي الواجب أو المندوب إلا بها تكون وسيلةً واجبةً أو مندوبة. ووسائل التعبير عن الرأي المحرم والمكروه محرمةٌ ومكروهة، ووسائل التعبير عن الرأي المباح مباحة مع الأخذ بعين الاعتبار أن المراد هنا الوسائل المشروعة في ذاتها التي لم ينه الشارع عنها، والله أعلم.

---

(١) أحمد بن حنبل لأبي زهرة ص٣١٤؛ وانظر: أصول الفقه للزحيلي ٢/ ٨٧٥.
(٢) قواعد الوسائل ص٢٢٦.
(٣) انظر: ص١٧٦ من هذا البحث.

قاعدة: مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل[(١)]، وعلاقتها بالتعبير عن الرأي

الفرع الأول: معنى القاعدة

تتعلق هذه القاعدة بحالة التعارض بين المقاصد والوسائل[(٢)]، فإذا تعارضت وسيلةٌ مع مقصدها، بمعنى أن اعتبار الوسيلة يؤدي إلى اختلال المقصد، واعتبار المقصد يؤدي إلى وقوع خلل في الوسيلة، وتعذر الجمع بينهما ـ وفقاً للقواعد المعروفة في هذا الباب ـ فهنا تكون مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل، وذلك لأن المقاصد أعلى رتبة من الوسائل وأشرف قدراً منها[(٣)].

الفرع الثاني: دليل القاعدة

ليس هناك دليل خاصٌ لهذه القاعدة؛ ولكن الاستقراء يدل على صحتها، وقد تقدم معنا أن المقاصد أعلى رتبةً من الوسائل وبالتالي فمن الطبعي أن تقدم عليها عند التعارض؛ إذ حقيقة الترجيح تكمن في تقديم أقوى الدليلين[(٤)].

الفرع الثالث: علاقة قاعدة: مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل، بالتعبير عن الرأي

لما كان التعبير عن الرأي المشروع هو في الحقيقة وسيلةٌ لجلب مصلحةٍ أو درء مفسدة، فإذا ترتب على تعبير الإنسان عن رأيه إخلالٌ بهذا

---

(١) انظر: قواعد المقري ١/ ٣٣٠ ق/١٠٧؛ قواعد الوسائل ص٢٨٣.

(٢) المراد هنا الوسائل بالمعنى الخاص، وهي التي لا تتضمن مصلحةً ولا مفسدةً في ذاتها.

(٣) انظر: قواعد الوسائل ص٢٨٣؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص٥٦٧.

(٤) انظر: الفروق ٢/٣٣؛ قواعد الوسائل ص٢٨٤.

المقصد، فهنا تكون: مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل. ولذلك فقد تقدم معنا ـ عند كلامنا على الضابط الثاني من ضوابط التعبير عن الرأي المشروع ـ أن ما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحةٍ أو مفسدةٍ هو محل عناية الشريعة المطهرة ورعايتها.

ومن الأمثلة التي يحسن إيرادها في هذا المقام:

أن التعبير عن الرأي بإسداء النصيحة لا يُشرع إذا ترتب على النصح زوال مصلحةٍ أو جلب مفسدة؛ لأن النصيحة وسيلةٌ لمقصدٍ سام يتمثل في تحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا ترتب على النصيحة إخلالٌ بهذا المقصد، فإنها لا تشرع حينئذٍ؛ لأن مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل. والله أعلم.

قاعدة: سقوط الوسائل بسقوط المقاصد[1]، وعلاقتها بالتعبير عن الرأي

الفرع الأول: معنى القاعدة

المراد بهذه القاعدة أن المقصد إذا زال أو عُدِمَ، أو تعذر تحقيقه والوصول إليه؛ فإنها تسقط وسيلته؛ لأنه لا معنى حينئذٍ لمباشرة الوسيلة؛ لأن مباشرتها ـ والحالة هذه ـ ضربٌ من العبث ينزه عنه العقلاء فضلاً عن الشارع الحكيم[2].

---

(١) عبر الإمام القرافي عن هذه القاعدة بقوله «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة»
[الفروق ٢/٣٣]؛ وعبر عنها المقري بقوله «سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة»
[القواعد للمقري ١/٣٢٩ ق/١٠٦]. وانظر: قواعد الأحكام ٢/١٧٥؛ المنثور؛ قواعد الوسائل ص٢٥٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

فإذا أسقط الشارع وجوب المقصد سقط بذلك وجوب وسيلته، وكذلك إذا أسقط مندوبية، أو تحريم، أو كراهة، أو إباحة المقصد؛ سقطت بذلك مندوبية، أو تحريم، أو كراهة، أو إباحة الوسيلة(١).

ووجه ذلك أن الوسيلة فرعٌ عن المقصد، وتبع له، فإذا سقط الأصل سقط الفرع، وإذا بطل اعتبار المتبوع فتابعه كذلك(٢).

قال العز بن عبد السلام: «ولا شك بأن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد، فمن فاتته الجمعات والجماعات أو الغزوات، سقط عنه السعي إليها؛ لأنه استفاد الوجوب من وجوبهن، وكذلك تسقط وسائل المندوبات، بسقوطهن؛ لأنها استفادت الندب منهن»(٣).

ولا يقدح في هذه القاعدة خروج بعض المسائل عنها لدليل، فإذا دلّ الدليل الصحيح على التكليف بالوسيلة مع انتفاء المقصود منها، فإنها لا تنتفي بانتفائه، ولا تسقط بسقوطه، ويكون التكليف بها من جنس التكليف بالأحكام التعبدية التي يقصد بها الانقياد والخضوع لله تعالى(٤).

مثال ذلك: الرَّمَل(٥) في الأشواط الثلاثة الأولى من الطواف، فقد فعله الرسول ﷺ وأصحابه في عمرة القضاء، ليرى المشركون قوتهم وجلَدهم، وكان المشركون قد حدثتهم أنفسهم وقالوا: «يقدم عليكم قومٌ قد وهنتهم حمى يثرب»، فأراد النبي ﷺ أن يكفهم عما أرادوا من الغدر ونقض الأمان، فرمل وأمر أصحابه بذلك، لكنه لم يرمل بين الركنين؛ لأن

---

(١) انظر: قواعد المسائل ص٢٥٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) قواعد الأحكام ١/١٦٨؛ وانظر: الموافقات ٢/ ٣٥.

(٤) قواعد الوسائل ص٢٥٥، ٢٥٦.

(٥) الرَّمَل: الإسراع بالمشي مع تقارب الخطى. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٩/ ١٠.

المشركين لم يكونوا من ذلك الجانب(١).

ثم زال هذا المقصود وارتفع هذا المعنى في حجة الوداع، ومع ذلك فقد «رمل ﷺ من الحجر إلى الحجر ثلاثاً»(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ عند حديثه عن الرمل ـ: «فإنه فُعِل أولاً لمقصود الجهاد، ثم شُرع نسكاً كما روي في سعي هاجر، وفي رمي الجمار، وفي ذبح الكبش أنه فُعِل أولاً لمقصود ثم شرعه الله نسكاً وعبادة»(٣).

ومحل هذه القاعدة إذا اتحد المقصد، أو تعددت المقاصد وسقطت كلها، فيسقط اعتبار الوسيلة بذلك(٤).

الفرع الثاني: دليل القاعدة

ليس هناك دليل خاص يدل على هذه القاعدة، ولكنها ثابتةٌ بالاستقراء. كما أن هناك دليلاً عقليّاً يدل عليها وهو: أن الوسيلة فرعٌ عن المقصد، وتبعٌ له، فإذا سقط الأصل سقط فرعه، وإذا بطل اعتبار المتبوع

---

(١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح: ٣/ ٥٥؛ كتاب: الحج، باب: الرمل في الحج والعمرة ح١٦٠٥.

(٢) رواه مسلم، في الحج، باب: استحباب الرمل، ح٣٤٠، انظر: (صحيح مسلم مع شرح النووي) ٩/ ١٢.

(٣) مجموع الفتاوى ١٧/ ٤٨١ ـ ٤٨٢؛ وانظر: فتح الباري ٣/ ٥٥١ وقد ذكر بعض العلماء أنه يشكل على هذه القاعدة، بعض الفروع الفقهية كمشروعية إمرار الموسى على رأس الأقرع، وكذلك استحباب إمرارها على من ولد مختوناً. انظر: قواعد الأحكام ١/ ٢١٦٩؛ الفروق ٢/ ٣٣.
ولكن الصواب أن هذه الفروع غير مشكلة على القاعدة، وقد أفاض ابن القيم في مناقشتها والرد عليها. انظر: تحفة المودود ص١٢٠؛ قواعد الوسائل ص٢٥٧ وما بعدها.

(٤) انظر: قواعد الوسائل ص٢٦٦؛ القواعد للمقري ١/ ٢٤٣.

فتابعه كذلك[١]، ومن القواعد المقررة عند الفقهاء قاعدة: «التابع يسقط بسقوط المتبوع» أو «الفرع يسقط بسقوط الأصل»[٢].

قال الدكتور محمد البورنو معلقاً على القاعدة السابقة: «وهذه القاعدة شبه مطردةٍ في المحسوسات والمعقولات، فالشيء الذي يكون وجوده أصلاً لوجود شيءٍ آخر يتبعه في الوجود، يكون ذلك فرعاً مبتنىً عليه، كالشجرة إذا ذوت ذوى أغصانها وذوى ثمرها»[٣].

الفرع الثالث: علاقة قاعدة: سقوط الوسائل بسقوط المقاصد، بالتعبير عن الرأي

لمّا كان التعبير عن الرأي المشروع ليس أمراً مقصوداً لذاته بل هو وسيلةٌ لمقصود آخر يتمثل في جلب مصلحةٍ أو درء مفسدة، فإن هذا المقصود إذا سقط؛ سقطت وسيلته تبعاً لذلك، إما سقوطاً كلّياً، أو سقوطاً جزئياً كأن ينتقل حكم الوسيلة من الوجوب إلى الاستحباب أو الإباحة.

ولكي يزداد الأمر وضوحاً، فإنه يحسن بنا أن ننقل كلاماً نفيساً للعز بن عبد السلام يوضح المعنى السابق حيث يقول: «فإن عَلِمَ الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، أن أمره ونهيه لا يجديان، ولا يفيدان شيئاً، أو غلب ذلك على ظنه، سقط الوجوب؛ لأنه وسيلةٌ، ويبقى الاستحباب، والوسائل تسقط بسقوط المقاصد.

وقد كان ﷺ يدخل إلى المسجد الحرام، وفيه الأنصاب والأوثان، ولم يكن ينكر ذلك كلما رآه، وكذلك لم يكن كلما رأى المشركين ينكر عليهم.

---

(١) قواعد الوسائل ص٢٥٤؛ وانظر: الموافقات ٢/ ٣٥.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٩٩ ـ ٢٣٠؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٢١.

(٣) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص٢٨٣؛ وانظر: القواعد الكلية والضوابط الفقهية ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.

وكذلك كان السلف لا ينكرون على الفسقة والظلمة فسوقهم وظلمهم وفجورهم كلما رأوهم، لعلمهم أنه لا يجدي إنكارهم، وقد يكون من الفسقة مَنْ إذا قيل: له اتق الله أخذته العزة بالإثم، فيزداد فسوقاً إلى فسوقه وفجوراً إلى فجوره»[(١)].

قاعدة: سقوط الوسائل بحصول المقاصد[(٢)]، وعلاقتها بالتعبير عن الرأي

الفرع الأول: معنى القاعدة

«معنى هذه القاعدة، أن الوسيلة كما يسقط اعتبارها بسقوط المقصود، كذلك يسقط طلبها بحصول المقصود، فإذا تحقق المقصود المطلوب، فلا معنى لطلب الوسيلة، والتكليف بتحصيلها ومباشرتها.

ووجه ذلك أن الوسيلة ليست مقصودة لذاتها، وإنما يقصد بها تحصيل مقصدها، فإذا حصل المقصود، فإن مباشرة الوسيلة والأخذ بها، يكون من باب تحصيل الحاصل، وهو باطل»[(٣)].

وهذه القاعدة داخلةٌ في قاعدة «سقوط الوسائل بسقوط المقاصد»؛ لأن المقصود إذا تحقق وحصل، فالأصل سقوط طلب الشرع له، وهذا يستلزم سقوط المطالبة بالوسائل وتحصيلها[(٤)].

ويمكن أن يستدل لهذه القاعدة بنفس دليل قاعدة «سقوط الوسائل بسقوط المقاصد».

(١) قواعد الأحكام ١/ ١٧٥.

(٢) وقد نصَّ الطوفي على هذه القاعدة بقوله: «... والقاعدة أن المقاصد إذا حصلت بدون وسائل سقطت؛ لأنها ليست مقصودة لنفسها..». شرح مختصر الروضة ٢/ ٢٠٩.

(٣) قواعد الوسائل ص٢٧١.

(٤) المرجع السابق ص٢٧٣.

الفرع الثاني: علاقة قاعدة: سقوط الوسائل بحصول المقاصد، بالتعبير عن الرأي

تتجلى العلاقة بين القاعدة المذكورة وبين التعبير عن الرأي، في أن من عبَّر عن رأيه بنصحٍ أو بأمرٍ بمعروف ونهي عن منكر، وقبل أن يشرع في ذلك حصل المعروف الذي يُراد الأمرُ به، أو زال المنكر الذي يُراد النهي عنه، فإنه يسقط الأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الحالة؛ لأنه وسيلةٌ، وقد حصل مقصودها، والوسائل تسقط بحصول المقاصد، والله أعلم.

مفهوم البدعة وعلاقته بالوسائل

تعرضنا فيما سبق[1] لمفهوم البدعة، والأدلة على ذم البدع والتنفير منها، وسنتكلم في هذا المطلب ـ بعون الله تعالى ـ عن علاقة البدع بالوسائل، وذلك لأن البحث في هذه المسألة، وتجليتها يُعَدُّ من الأمور المهمة، نظراً للخلط الذي يقع فيه كثيرٌ من الناس، من جرّاء عدم تفريقهم بين البدع المذمومة، والوسائل المتضمنة لمصلحةٍ حقيقية، ملائمة لمقاصد الشرع، والتي تعد من قبيل المصالح المرسلة.

وقد ترتب على هذا الخلط بين مفهومي البدع، والوسائل المشروعة التي تدخل في دائرة المصالح المرسلة، مجموعةٌ من الآثار السيئة تتلخص في ثلاثة أمور[2]:

١ ـ التسويغ لبعض البدع، بدعوى أنها وسائل، المقصد منها التقرب إلى الله تعالى، وهذا مقصدٌ مشروع، والوسائل لها أحكام المقاصد، فتكون هذه البدع مشروعة لكونها وسيلة إلى مقصد مشروع!!

---

(١) انظر: قواعد الوسائل ص٦٩ ـ ٧١.

(٢) انظر: قواعد الوسائل ص٤٣١؛ حقيقة البدعة ٢/ ١٨٥ ـ ١٨٦.

٢ ـ إبطال بعض الوسائل العادية المصلحية، والمنع منها؛ بحجة إبطال البدع ومحاربتها. وقد أشار الإمام الشاطبي إلى بعض الآثار السابقة بقوله: «فإن كثيراً من الناس عدُّوا أكثر المصالح بدعاً، ونسبوها إلى الصحابة والتابعين، وجعلوها حجة فيما ذهبوا إليه من اختراع العبادات..»[(١)].

ولكي يتضح الكلام في هذه المسألة، ويزول اللبس، فلا بد من الكلام على أمرين[(٢)]:

الأول: الفرق بين البدع والمصالح المرسلة، وذلك لدفع شبهة من يتذرع بالمصالح المرسلة لتسويغ البدع[(٣)].

والثاني: مدى دخول البدعة في العادات، وذلك لدفع شبهة من يمنع كثيراً من الوسائل المصلحية بدعوى أنها من البدع.

أولاً: الفرق بين البدع والمصالح المرسلة[(٤)]:

لكي يتضح لنا الفرق بين البدعة والمصلحة المرسلة، فإنه يحسن بنا أن نبين أوجه الاتفاق، وأوجه الافتراق بينهما:

---

(١) الاعتصام ٢/ ٣٧٣.
قال الكشميري: «ومن هذه الغباوة ـ أي عدم التفريق بين البدع والمصالح المرسلة ـ ذهبت سلطنة بخارى، حيث استفتى السلطان من علماء زمنه بشراء بعض الآلات الكائنة في زمنه، فمنعوه وقالوا: إنها بدعة، فلم يدعوه أن يشتريها حتى كانت عاقبة أمرهم أنهم انهزموا، وتسلط عليهم الروس، ونعوذ بالله من الجهل». فيض الباري على صحيح البخاري ١٣/ ٤٣٥.

(٢) انظر: قواعد الوسائل ص٤٢١ ـ ٤٣٢.

(٣) ومن أمثلة ذلك: الأذان في العيدين، وتقديم الخطبة على الصلاة فيهما. انظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٤) انظر: الاعتصام ٢/ ٣٧٣؛ رسالة المصالح المرسلة للشنقيطي ص٢١؛ الإبداع في مضار الابتداع ٨٣ ـ ٩٢؛ حقيقة البدعة وأحكامها ٢/ ١٨٥؛ قواعد الوسائل ص٤٣٢؛ قواعد معرفة البدع ص٣٣.

أ ـ وجوه الاتفاق بين البدعة والمصلحة المرسلة:

١ ـ أن كُلاً من البدعة والمصلحة المرسلة لا يوجد في الغالب دليلٌ خاصٌ على اعتبارهما، بل الأدلة العامة هي غاية ما يمكن الاستدلال به فيهما.

٢ ـ أن كُلاً من البدعة والمصلحة المرسلة من الأمور الحادثة، التي لم تعهد في عصر النبوة، ولا سيما المصالح المرسلة، وهو الغالب في البدع، إلا أنه ربما وجدت بعض البدع ـ وهذا قليل ـ في عصره ﷺ، كما ورد في قصة النفر الثلاثة الذين جاءوا يسألون عن عبادة النبي ﷺ[١].

ب ـ وجوه الافتراق بين البدعة والمصلحة المرسلة:

١ ـ أن المصالح المرسلة موافقةٌ لمقاصد الشريعة وخادمةٌ لها، بخلاف البدعة فإنها مناقضة لمقاصد الشريعة وهادمة لها.

٢ ـ أن المصالح المرسلة إذا روعيت شروطها كانت مضادة للبدع، مباينةً لها، وامتنع جريان الابتداع من جهة المصالح المرسلة؛ لأنها ـ والحالة كذلك ـ يسقط اعتبارها ولا تسمى ـ إذ ذاك ـ مصلحةً مرسلة، بل تسمى إمّا مصلحة ملغاة أو مفسدة.

قال الشاطبي: «لا تعلق للمبتدع بباب المصالح المرسلة، إلا القسم الملغى، باتفاق العلماء، وحسبك به متعلقاً»[٢].

٣ ـ أن المصلحة المرسلة تتعلق بالعادات والمعاملات، ولا مدخل لها في العبادات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية.

أما البدعة فإنها تدخل في العبادات بالاتفاق، ولا تدخل في

(١) انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي ١٧٨/٩، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح إن تاقت نفسه إليه، ح٣٣٨٩.

(٢) الاعتصام ٢/ ٣٩٠.

العادات والمعاملات إلا من جهة ما فيها من التعبد، لا بإطلاق.

ثانياً: مدى دخول البدعة في العادات:

تناول الإمام الشاطبي هذه المسألة، وذكر أن فيها قولين[١]:

الأول: عدم دخول البدع في العادات، وعزاه الشاطبي للأكثرين.

الثاني: دخول البدع في العادات على سبيل الإطلاق، وذكر أنه كلام بعض السلف، كمحمد بن أسلم[٢] «حيث كره المناخل[٣] مع العلم بأنه معلوم المعنى، نظراً ـ والله أعلم ـ إلى أن الأمر باتباع الأولين على العموم غلب عليه جهة التعبد. . »[٤].

وقد اعترض الشاطبي على هذا الرأي، بقوله: «. . وأيضاً إن عدُّوا كل محدث من العادات بدعة، فليعدوا جميع ما لم يكن فيهم من المآكل والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأول بدعاً، وهذا شنيع، فإن من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والأمم، فيكون كل من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم، وهذا مستنكرٌ جداً»[٥].

ثم جمع الشاطبي بين القولين بالتفصيل في المسألة، فقال:

---

(١) الاعتصام ٢/٣٤٩.

(٢) هو: محمد بن أسلم بن سالم بن يزيد، أبو الحسن الكندي مولاهم، الخراساني الطوسي، الإمام الحافظ الرباني، الزاهد، الورع، كان من أكثر الناس اتباعاً للأثر، ولد في حدود سنة ١٨٠هـ، وتوفي بنيسابور سنة ٢٤٢هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٢/١٩٥؛ شذرات الذهب ٢/١٠٠.

(٣) المناخل جمع منخل وهو: الآلة التي تستعمل في نخل الدقيق. انظر: المصباح (نخل) ٢/٥٩٦.

(٤) الاعتصام ٢/٣٤٩؛ وانظر: قصة محمد بن أسلم في إنكاره استعمال المناخل واعتباره إياها من البدع، في سير أعلام النبلاء ١٢/٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٥) الاعتصام ٢/٣٤٨.

«والصواب في المسألة طريقةٌ أخرى، وهي تجمع شتات النظرين، وتحقق المقصود من الطريقتين»[١].

ثم قام الشاطبي بعرض القولين، وخلص إلى أنّ «العاديات من حيث هي عاديّة لا بدعة فيها، ومن حيث التعبد بها أو توضع وضع التعبد، تدخلها البدعة»[٢]، ثم قال «وحصل بذلك اتفاق القولين، وصار المذهبان مذهباً واحداً، وبالله التوفيق»[٣].

وخلاصة هذا القول الذي رجحه الشاطبي، أن العادات لا تدخلها البدعة إلا إذا قصد بها المكلف التقرب بذاتها إلى الله تعالى.

فمثلاً حلق الرأس ـ في غير النسك ـ فعلٌ عاديٌّ جائز، ولكنه يكون بدعة إذا قصد به الرجل القربة والعبادة.

وكذلك لبس الصوف مثلاً فعلٌ عاديٌ جائز، ولكنه يكون بدعة إذا قصد صاحبه التقرب إلى الله، والتعبد له بذلك[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فمن ندب إلى شيءٍ يتقرب به إلى الله أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله»[٥].

وبناءً على ما سبق:

فإن الوسيلة إن كانت من باب العبادات، ولم يثبت دليلٌ يدل على مشروعيتها، فإنها وسيلةٌ بدعيةٌ منهي عنها شرعاً.

---

(١) الاعتصام ٢/٣٤٨.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٦٤.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٦٤.
(٤) انظر: قواعد الوسائل ص٤٣٧.
(٥) مجموع الفتاوى ٤/ ١٩٥؛ وانظر: جامع العلوم والحكم ١/ ١٧٨.

وإن كانت الوسيلة من باب العادات، ولم يدل دليلٌ خاصٌ على مشروعيتها فلا تكون بدعة، إلا إن قُصِدَ بها التقرب بذاتها إلى الله، فإنها تكون بدعة بهذا الاعتبار، والله أعلم.

وبناءً على ما سبق، توظيف الوسائل العادية للتعبير عن الرأي المشروع أمرٌ سائغٌ، لا غبار عليه، وليس للبدعة مدخلٌ في هذا الباب، بشرط أن تكون هذه الوسائل مشروعة في ذاتها، وبشرط أن لا يقصد المكلف التقرب بذاتها، والله أعلم.

المبحث الثالث

دراسةٌ موضوعية لبعض وسائل التعبير عن الرأي المعاصرة

تمهيد

تقدم معنا أن التعبير عن الرأي يُعَدُّ من المصالح الحاجية التي يحتاج إليها الناس في حياتهم، ويترتب على فقده حرجٌ ومشقةٌ بالغان، وما ذلك إلا لأن التعبير عن الرأي هو بمثابة القناة التي تظهر قناعات الناس وآمالهم وطموحاتهم.

ويُعَدُّ القول باللسان أو الكتابة بالبنان أكثر وسائل التعبير عن الرأي استعمالاً وانتشاراً.

إلا أن هناك وسائل أخرى للتعبير عن الرأي لا تقل أهمية وخطورة عن الوسيلتين السابقتين، وذلك لأنها تضم إلى كونها وسيلةً للتعبير عن الرأي، كونها وسيلةً من وسائل الضغط والاحتجاج.

وسنتعرض في هذا المبحث ـ بعون الله ـ إلى دراسةٍ موضوعيةٍ لبعض هذه الوسائل: كالمظاهرات، والعصيان المدني، والإضراب عن الطعام، والإضراب عن العمل، وذلك في محاولةٍ للتوصل إلى الحكم الشرعي لكل وسيلة، من هذه الوسائل، وبالله التوفيق.

المظاهرات

الفرع الأول: تعريف المظاهرات

جاء في القاموس السياسي أن المظاهرة عبارة عن «مسيرة شعبية تنظم لغرض إعلان الشعور الجماهيري بالتأييد أو بالاحتجاج والمعارضة»[(١)].

وفي المعجم الوسيط: المظاهرة هي «إعلان رأي أو إظهار عاطفةٍ بصورة جماعية»[(٢)].

فيتلخص لنا مما سبق أن هناك عنصرين أساسين للمظاهرات:

الأول: أن تكون المسيرة في المظاهرات، جماعية.

الثاني: أن تكون المظاهرات وسيلة للتعبير عن رأي معين يُراد إيصاله إلى جهةٍ معينة.

الفرع الثاني: نماذج من صور المظاهرات عبر التاريخ

لقد زخر التاريخ الإنساني على مَرِّ العصور بنماذج كثيرة للمظاهرات والمسيرات الاحتجاجية على تنوعٍ في غاياتها واختلاف في أهدافها. فبينما كان الهدف من بعض تلك المظاهرات التعبير عن آراء معينة، كان البعض الآخر يستخدم كوسيلة للضغط على الأنظمة الحاكمة لتغيير سياساتها

---

(١) القاموس السياسي ص١٤٧٩.

(٢) المعجم الوسيط (ظهر) ١/٥٧٨.

الداخلية أو الخارجية، وكانت بعض تلك المظاهرات تخرج للتعبير عن آراء فئة أو أقلية سكانية، أو تخرج من أجل إظهار الرفض لبعض التشريعات والأنظمة، وسنعرض فيما يلي بعضاً من صور المظاهرات عبر التأريخ:

أولاً: نماذج من صور المظاهرات في التأريخ الإسلامي:

١ ـ خروج المسلمين إلى المسجد الحرام في صَفين عقِب إسلام عمر رضي الله عنه.

وقد نقل هذه القصة أصحاب التواريخ والسير، على أنها سبب تسمية الرسول ﷺ لعمر رضي الله عنه بـ«الفاروق»، فعن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: سألت عمر رضي الله عنه: لأي شيءٍ سميت الفاروق؟ ـ فذكر قصة إسلامه، ودخوله على النبي ﷺ دار الأرقم إلى أن قال للنبي ﷺ: يا رسول الله ألسنا على الحق؟ قال: بلى، قُلت: ففيم الإخفاء؟ فخرجنا في صفين أنا في أحدهما وحمزة في الآخر، حتى دخلنا المسجد، فنظرت قريش إليّ وإلى حمزة، فأصابتهم كآبة شديدة لم يصبهم مثلها، فسماني رسول الله ﷺ الفاروق..»[١].

يتضح لنا من النص السابق أن خروج المسلمين إلى المسجد الحرام بتلك الصورة الجماعية كان في حقيقة الأمر مظاهرةً الهدفُ منها إيصال رسالةٍ إلى الكفار مفادها: أن المسلمين قد اشتد عودهم وقويت شوكتهم، وأصبح بإمكانهم الصدع بالحق الذي يدينون به في وجه الكفر والباطل.

٢ ـ خروج الناس مع الإمام العز بن عبد السلام عقب خلافه مع سلطان مصر:

وخلاصة القصة أن الإمام العز حين كان قاضياً لمصر، عزم على بيع أمراء الدولة من الأتراك؛ لأن الشيخ لم يثبت عنده أنهم أحرار، وأن حكم الرق مستصحبٌ عليهم لبيت مال المسلمين، فبلغ ذلك أمراء الأتراك،

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص١٣٣.

فعظُمَ الخطب، والشيخ مصممٌ لا يصحح لهم بيعاً ولا شراءً ولا نكاحاً، وتعطلت مصالحهم بذلك، وكان من جملتهم نائب السلطنة، فاستشاط غضباً، فاجتمعوا وأرسلوا إلى الشيخ في ذلك، فقال: نعقد لكم مجلساً وينادى عليكم لبيت مال المسلمين، ويحصل عتقكم بطريق شرعي، فرفعوا الأمر إلى السلطان، فبعث إلى الإمام العز حتى يتراجع عن موقفه، فأبى فجرت من السلطان كلمةٌ فيها غلظةٌ، حاصلها الإنكار على الإمام العز في دخوله في هذا الأمر وهو لا يخصُّه، فغضب الشيخ وحمل حوائجه على حمار، وأركب عائلته على حمار آخر، ومشى خلفهم خارجاً من القاهرة قاصداً الشام، فلم يصل إلى نحو نصف بريد، إلا وقد لحقه غالب المسلمين، لم تكد امرأة ولا صبي ولا رجلٌ لا يؤبه له يتخلف، لا سيما العلماء والصلحاء والتجار، فبلغ السلطان الخبر، وقيل له: متى راح؛ ذهب ملكك، فركب السلطان بنفسه واسترضاه وطيب قلبه، فرجع، وأتمَّ ما كان قد صمم عليه من بيع أمراء الأتراك[1].

فخروج الناس في هذه القصة كبيرهم وصغيرهم، هو في الحقيقة مظاهرةٌ سلمية، فحواها التضامن مع الإمام العز بن عبد السلام، كما أنها رسالةُ ضغط موجهةٌ إلى سلطان مصر حتى يتراجع عن موقفه وقد كان ذلك.

٣ ـ ومن ذلك ما ذكره ابن الجوزي[2] في تاريخه في أحداث سنة ٤٥٨هـ، حيث قال: «واجتمع في يوم الخميس رابع عشر المحرم، خلقٌ

---

(١) انظر القصة في: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٢١٦.

(٢) هو: عبد الرحمٰن بن علي بن محمد الحنبلي، أبو الفرج، محدث حافظ فقيه، ومفسر واعظ، ولد سنة ٥١١هـ، من مصنفاته: «زاد المسير»، «الموضوعات»، توفي سنة ٥٥٤هـ. انظر: ذيل طبقات الحنابلة ١/ ٣٣٦؛ شذرات الذهب ٤/ ٣٢٩.

كثير من الحربية[١]، والنصرية[٢]، وشارع دار الرقيق[٣]، وباب البصرة[٤]، والقلائين[٥]، ونهر طابق[٦]، بعد أن أغلقوا دكاكينهم، وقصدوا دار الخلافة، وبين أيديهم الدعاة والقراء وهم يلعنون أهل الكرخ[٧] ـ أي: منكرين لبدعة إظهار شتم الصحابة التي وقعت من أهل الكرخ ـ واجتمعوا وازدحموا على باب الغربة، وتكلموا من غير تحفظ في القول، فراسلهم الخليفة ببعض الخدم، أننا قد أنكرنا ما أنكرتم، وتقدمنا بأن لا يقع معاودة، فانصرفوا[٨].

ثانياً: نماذج من صور المظاهرات في العصر الحديث:

١ ـ المظاهرة الضخمة التي قام بها المواطنون الأمريكيون، أمام مبنى وزارة الدفاع الأمريكية، والتي طالبوا فيها بوقف حرب الاعتداء الأمريكية على فيتنام في أكتوبر ١٩٦٧م، وقد شارك فيها نحو مائة ألف متظاهر[٩].

---

(١) الحربية: محلّة ببغداد بالجانب الغربي بناها حرب بن عبد الله الراوندي، قائد الإمام المنصور بالله العباسي وقال السمعاني سمعت محمد بن عبد الباقي الأنصاري يقول: إذا جاوزت جامع المنصور فجميع المحال يقال لها الحربية. انظر: تاج العروس (باب الباء، فصل الحاء) ١/ ٤١٣.

(٢) النصرية: محلّة ببغداد، بالجانب الغربي. انظر: معجم البلدان ٥/ ٣٣٢.

(٣) شارع دار الرقيق: محلة كانت ببغداد فخربت، وكانت متصلة بالحريم الظاهري. انظر: المصدر السابق ٣/ ٦٩.

(٤) باب البصرة: محلّة ببغداد أهلها كلهم سنيون حنابلة، تقع شرق الكرخ. انظر: المصدر السابق ٤/ ٥٠٩.

(٥) نهر القلائين: محلّة كبيرة ببغداد تقع شرقي الكرخ، أهلها سنيون، وكانت بينهم وبين أهل الكرخ حروب ذكرت في التواريخ. المصدر السابق ٥/ ٣٧٢.

(٦) نهر طابق: محلّة ببغداد من الجانب الغربي، قرب نهر القلايين شرقاً. انظر: المصدر السابق ٥/ ٣٧١.

(٧) الكرخ: محلّة كانت وسط بغداد، ثم أصبحت محلّة وحدها في وسط الخراب، وأهلها كلهم شيعة إمامية. انظر: المصدر السابق ٤/ ٥٠٩.

(٨) المنتظم ١٦/ ٩٤.

(٩) انظر: القاموس السياسي ص١٤٧٩.

٢ ـ مظاهرة المواطنين المصريين في ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧م للاحتجاج على مشروع تقسيم فلسطين.

٣ ـ المظاهرة النسائية الشهيرة التي قادتها صفية زغلول، في مارس ١٩١٩م، وقد ضمت ما يقارب ثلاثمائة امرأة، كُنَّ يهتفن بالحرية ضد الاحتلال الإنجليزي، ثم وبتدبير سابق، ودون مقدمات ظاهرة، خلعن الحجاب، وألقين به في الأرض، وسكبن عليه البنزين، وأشعلن فيه النار، في اعتراضٍ سافر على شريعة الحجاب[(١)].

الفرع الثالث: الحكم الشرعي للمظاهرات

لما كانت المظاهرات ليست عملاً مقصوداً لذاته، بل هي وسيلةٌ من وسائل الضغط والتعبير عن الرأي، وحيث إنها عارية عن المصلحة أو المفسدة في ذاتها ـ أي: أنها وسيلةٌ بالمعنى الخاص الذي سبقت الإشارة إليه[(٢)] ـ ونظراً لما تمهد معنا فيما سبق[(٣)] من أن الوسائل لها أحكام المقاصد، فإننا يمكن أن نخرج بالنتائج التالية:

١ ـ أن المظاهرات أمرٌ مباحٌ بالنظر إلى ذاته؛ لأنه من أمور العادات، وقد سبق معنا، أن الأصل في العادات الإباحة[(٤)].

٢ ـ أن الحكم التكليفي للمظاهرات يتبع مقصدها، وما يمكن أن تؤول إليه من مصلحةٍ أو مفسدة.

وبناءً على ما سبق:

فإن المظاهرات تكون عملاً مشروعاً إذا توفر فيها شرطان:

---

(١) انظر: واقعنا المعاصر ص٢٥٨؛ عودة الحجاب ١/١٥٨.
(٢) انظر ص١٧١.
(٣) انظر ص١٨٤.
(٤) انظر ص١٧٨.

الأول: أن يكون المقصد من المظاهرات أمراً مشروعاً.

والثاني: أن ترجح مصلحتها على مفسدتها.

أما إذا تخلف أحد هذين الشرطين؛ بأن كان المقصد من المظاهرات أمراً محرماً، كالدعوة إلى الربا أو السفور والتحلل، أو رجحت المفسدة على المصلحة، كأن تكون هذه المظاهرات سبباً في استعداء الظلمة على الأنشطة والمؤسسات الدعوية الإسلامية أو يتذرع بها الظلمة لتقرير منكرٍ أو إزالة معروف، فإنها حينئذٍ تكون محرمةً. وقد تكون المظاهرات واجبة إذا لم يمكن تحصيل الواجب إلّا بها، كما أنها تكون مندوبة إذا لم يمكن تحصيل المندوب إلا بها، وكانت المصلحة راجحةً على المفسدة في كلا الحالتين.

وتكون المظاهرات مكروهة إذا كان المقصد منها تحقيق أمرٍ مكروه.

وتكون مباحة إذا كان المقصد منها تحقيق أمرٍ مباح، هذا مع التأكيد على أن وظيفة الموازنة بين المصالح والمفاسد مقصورة على العلماء الربانيين، ولا مدخل فيها للعوام وأشباههم والله أعلم.

العصيان المدني (السلمي)

الفرع الأول: **حقيقة العصيان المدني**

أولاً: تعريف العصيان المدني:

«هو عدم الطاعة والامتثال لما يطلبه الإمام أو الحاكم، وذلك بترك المأمور، وفعل المحظور»[١].

أو هو «رفضٌ علني عن عمد لإطاعة قانونٍ ما»[٢].

---

(١) طاعة أولي الأمر ص١١.

(٢) الموسوعة العربية العالمية ١٦/٢٩٨.

وسمي هذا العصيان بـ«المدني» أو «السلمي» للتفريق بينه وبين العصيان المسلح الذي يحمل فيه السلاح ضد السلطة الحاكمة، وإن كان قد يؤول العصيان المدني في بعض الحالات إلى المواجهة المسلحة.

ثانياً: بواعث العصيان المدني[(١)]:

١ ـ يُستخدم العصيان المدني كشكل من أشكال التعبير عن الرأي والاحتجاج ضد القوانين والسياسات التي يعتقد منفِّذوا هذا العصيان أنها غير عادلة.

٢ ـ قد يكون الباعث على العصيان المدني مسألة اعتقادٍ فردي ديني أو أخلاقي، فيرفض بعض الناس إطاعة بعض القوانين التي يعتقدون أنها تنتهك مبادئهم الشخصية.

٣ ـ قد يكون الباعث على العصيان المدني زعزعة السلطة الحاكمة في بلدٍ من البلدان، تمهيداً للوصول إلى السلطة.

الفرع الثاني: نماذج من صور العصيان المدني عبر التأريخ

نموذج من التأريخ الإسلامي:

لعل من الصور البارزة للعصيان المدني في التاريخ الإسلامي ما قامت به بعض قبائل العرب من الامتناع عن دفع الزكاة في عهد الخليفة الراشد أبي بكر الصديق ﷺ، واحتج بعضهم بقول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] فقالوا: لا ندفع زكاتنا إلا لمن صلاته سكنٌ لنا. وأنشد بعضهم:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا ... فواعجباً ما بال ملك أبي بكر[(٢)]

---

(١) انظر: الموسوعة العربية العالمية ١٦/٢٩٨.

(٢) انظر: البداية والنهاية ٦/٢٣٣.

وقد قاتلهم أبو بكر ﷺ، وألزمهم بدفع الزكاة؛ كما هو مبسوط في كتب الحديث والسير[١].

نماذج من التاريخ غير الإسلامي:

١ ـ يقال إنه حينما أمرت السلطة الحاكمة حواريي عيسى عليه السلام بإيقاف تعليمهم للناس، رفضوا، وأجابوا بأن طاعة الله أفضل من طاعة البشر[٢].

٢ ـ في الخمسينات من القرن التاسع عشر عصى أنصار مذهب إلغاء الرقيق في الولايات المتحدة الأمريكية، قانون هروب العبيد، الذي كان يهدف إلى إلزام العبيد الهاربين بالعودة بالقوة[٣].

والأمثلة على العصيان المدني من التاريخ الحديث كثيرة، وفيما سبق الكفاية إن شاء الله[٤].

الفرع الثالث: أقسام الطاعة وأحكامها في الشريعة الإسلامية

اتضح لنا مما سبق بيانه أن العصيان المدني هو في حقيقته: عدم الطاعة والانصياع للأوامر الصادرة من السلطة الحاكمة، ولما كانت الشريعة الإسلامية هي الدستور المعمول به في الدولة الإسلامية، كان من المفترض أن تكون الأوامر الصادرة عن السلطة الحاكمة منسجمة مع تعاليم الدين الحنيف المستقاة من الكتاب والسنة وما يتبعهما من مصادر كالإجماع والقياس والاستصلاح.. وما إلى ذلك.

---

(١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ٣/٣٠٨، كتاب: الزكاة، باب وجوب الزكاة، ح١٣٩٨، ١٣٩٩.

(٢) انظر: الموسوعة العربية العالمية ١٦/٢٩٩.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) وللاطلاع على مزيدٍ من الأمثلة في هذا الباب، انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة، القاموس السياسي ص٩٩٨.

إلا أن هذا الأمر يظل مثالياً إلى حدٍ بعيد، ويصعب تطبيقه بالكامل على أرض الواقع، فقد تصدر عن السلطة الحاكمة بعض الأوامر أو الأنظمة التي تكون مجافيةً لتعاليم الإسلام.

وسنتناول فيما يلي أقسام الأوامر الصادرة عن السلطة الحاكمة وحكم طاعتها مع بيان الدليل على ذلك.

أولاً: الحكم فيما إذا أمر الحاكم بطاعةٍ من الطاعات:

فهنا يجب على الرعية الطاعة[١] بالنص والإجماع، أما النصوص في هذا الباب فكثيرةٌ منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

٢ ـ عن عبادة بن الصامت[٢] ﷺ قال: «دعانا رسول الله ﷺ، فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا

(١) وقد قيد بعض العلماء ـ كالإمام الجصاص ـ طاعة ولي الأمر بكونه عدلاً. انظر: أحكام القرآن ٢/ ٢١٠ وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية خلاف العلماء في طاعة ولي الأمر الفاسق والجاهل، هل يطاع فيما أمر به من طاعة الله، وينفذ حكمه أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يطاع وينفذ حكمه. والثاني: أنه لا يطاع ولا ينفذ حكمه. الثالث: التفريق بين الإمام الأعظم ونوابه، فالإمام الأعظم يطاع لأنه لا يمكن عزله إلا بقتال وفتنة، أما نوابه من حاكم وقاض.. إلخ، فلا يطاعون؛ لأنه يمكن عزلهم بدون قتال وفتنة. ثم قال شيخ الإسلام «وأصحها عند أهل الحديث وأئمة الفقهاء هو القول الأول، وهو أنه يطاع في طاعة الله مطلقاً». انظر: منهاج السنة النبوية ٢/ ٨٦.

(٢) هو: عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم، الخزرجي الأنصاري السالمي، أبو الوليد، شهد بدراً والمشاهد كلها، ووجهه عمر ﷺ إلى الشام قاضياً ومعلماً، فأقام بحمص ثم انتقل إلى فلسطين وبها توفي سنة ٣٤هـ. انظر: الاستيعاب ٢/ ٣٥٥؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٥.

ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرةٍ علينا، وألّا ننازع الأمر أهله. قال: **إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان**»[١].

٣ ـ عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنما الطاعة في المعروف**»[٢].

والنصوص الدالة على وجوب طاعة ولاة الأمر في المعروف كثيرةٌ، وفيما تقدم الكفاية إن شاء الله تعالى.

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على وجوب الطاعة في المعروف، نقل هذا الإجماع القاضي عياض[٣] والنووي وآخرون[٤].

وينبع اهتمام الإسلام بطاعة ولاة الأمر إذا أمروا بمعروف، لكون هذه الطاعة تعتبر مقوماً من مقومات وحدة المجتمع وتماسكه، وهذا يُعدُّ من أعظم المقاصد التي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها.

ثانياً: الحكم فيما إذا أمر الحاكم بمعصية من المعاصي:

فهنا لا طاعة للحاكم بالنص والإجماع، ومن النصوص الواردة في هذا الباب:

---

(١) أخرجه البخاري، في الفتن، باب قول النبي ﷺ «سترون بعدي أموراً تنكرونها» ح٧٠٥٦، (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/٧)؛ ومسلم في الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء، ح٤٧٤٨ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٤٣٢).

(٢) أخرجه البخاري، في المغازي، باب سرية عبد الله بن حذافة السهمي، ح٤٣٤٠ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/٦٥٥)؛ ومسلم في الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء، ح٤٧٤٢ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٤٣٠).

(٣) هو: عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، أبو الفضل، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته ولد سنة ٤٧٦، من مصنفاته: «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، «الإكمال شرح صحيح مسلم» توفي سنة ٥٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢/٢١٢؛ الديباج المذهب ص٢٧٠.

(٤) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٤٣٠.

١ - عن ابن عمر ﵄، عن النبي ﷺ قال: «**على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصيةٍ، فإن أمر بمعصيةٍ فلا سمع ولا طاعة**»[١].

٢ - حديث علي بن أبي طالب المتقدم أن رسول الله ﷺ قال: «**إنما الطاعة في المعروف**»[٢].

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تدل على أنه «لا طاعة لأحدٍ في معصية الله ﷻ، لما فيها من المفسدة الموبقة في الدارين أو في أحدهما»[٣].

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على وجوب معصية ولي الأمر إذا أمر بمعصية كما حكى ذلك القاضي عياض والنووي وغيرهما[٤].

ثالثاً: حكم طاعة الحاكم إذا كان أمره يتعلق بتقييد مباح:

ومعنى ذلك أن يأمر الحاكم رعيته بفعل أمرٍ من الأمور المباحة:

كالالتزام ببعض التنظيمات التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية؛ كتحديد أوقات العمل الرسمي بدءاً وانتهاءً، وتحديد سرعة المركبات على الطرق العامة، أو توثيق عقود الأنكحة في الدوائر الشرعية وما إلى ذلك[٥].

أو ينهى الحاكم رعيته عن بعض الأمور المباحة؛ كالكلام في الأمور المتعلقة بالسياسة، أو عدم صيد بعض الحيوانات في بعض الأزمنة أو

---

(١) أخرجه مسلم، في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء ح٤٧٤٠ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٤٣٠).
(٢) تقدم تخريجه في ص٢٠٩.
(٣) قواعد الأحكام ٢/ ٢٧٣.
(٤) انظر: شرح النووي على مسلم ٨/ ٣٠.
(٥) انظر: طاعة أولي الأمر ص٢٦.

الأمكنة، إلى غير ذلك من الصور[(١)].

فما الحكم في الحالتين السابقتين؟ هل يجب على الرعية الإتيان بالمأمور والكف عن المنهي.

اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: أن ولي الأمر إذا قيد المباح، بأن أمر بفعله أو نهى عن فعله، فإنه يجب على الرعية الامتثال مطلقاً، سواءٌ عُلِمَ أن في تقييده للمباح مصلحةً أم لا.

وقد ذهب إلى هذا القول بعض الحنفية كالحصكفي[(٢)]، وابن عابدين[(٣)] حيث نصَّ على أن «طاعة الإمام فيما ليس بمعصيةٍ واجبة»[(٤)]، وقد نُسِب هذا القول إلى بعض محققي الشافعية[(٥)] وإليه ذهب الشيخ محمد بن صالح العثيمين[(٦)].

---

(١) انظر: طاعة أولي الأمر ص٢٦.

(٢) انظر: روح المعاني ٥/ ٦٦.
والحصكفي هو: محمد بن علي بن محمد بن علي الحصني الدمشقي الحنفي، المعروف بعلاء الدين الحصكفي، مفتي الحنفية بدمشق، كان فاضلاً عالي الهمة ولد سنة ١٠٢٥هـ، من مصنفاته: «الدر المختار في شرح تنوير الأبصار»، و«الدر المنتقى»، توفي في دمشق سنة ١٠٨٨هـ. انظر: كشف الظنون/ ١٨١٥؛ الأعلام ٦/ ٢٩٤.

(٣) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، المعروف بابن عابدين، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في وقته ولد سنة ١١٩٨هـ، من مصنفاته: «رد المحتار على الدر المختار» و«نسمات الأسحار على شرح المنار» توفي بدمشق سنة ١٢٥٢هـ. انظر: الأعلام ٦/ ٤٢.

(٤) رد المحتار ٣/ ٥٣.

(٥) روح المعاني ٥/ ٦٦.

(٦) انظر: جريدة المسلمون، عدد (٦٠٥) الجمعة ٩/ ٥/ ١٤١٥هـ.
والعثيمين هو: محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين الوهيبي التميمي، أبو عبد الله فقيه أصولي محقق، من كبار علماء البلاد السعودية في وقته، ولد سنة ١٣٤٧هـ، من مصنفاته: «الشرح الممتع على زاد المستقنع»، «الأصول من علم الأصول»، =

القول الثاني: أن ولي الأمر إذا قيد المباح بأن أمر بفعله أو نهى عن فعله، فإنه لا يجب على الرعية الامتثال، سواءٌ اشتمل أمره ونهيه على مصلحةٍ أم لا. وهذا القول نسبه البجيرمي[(١)] إلى بعض الشافعية، وأشار إليه الألوسي[(٢)] في تفسيره من غير أن ينسبه لأحد.

القول الثالث: أن ولي الأمر إذا قيد المباح ـ بأن أمر بفعله أو نهى عن فعله ـ وكان مستنده في هذا التقييد مصلحة الرعية؛ فإنها تجب طاعته في هذه الحالة.

وقد ذهب إلى هذا القول الدسوقي[(٣)] من المالكية، والشرواني[(٤)] من

= توفي بمكة المكرمة سنة ١٤٢١هـ. انظر: مقدمة مجموع فتاوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين ١/ ٩.

(١) انظر: حاشية البجيرمي على شرح الخطيب ١/ ٤٣٩.
والبجيرمي هو: سليمان بن محمد بن عمر الشافعي، المعروف بالبجيرمي، فقيه مصري، ولد ببجيرم من قرى الغربية بمصر سنة ١١٣١هـ، من مصنفاته: «التجريد» وهو حاشية على شرح المنهج في فقه الشافعية، و«تحفة الحبيب» وهو حاشية على الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، توفي في قرية مصطبة بالقرب من بجيرم سنة ١٢٢١هـ. انظر: معجم المؤلفين ٤/ ٢٧٥؛ الأعلام ٣/ ١٣٣.

(٢) روح المعاني ٥/ ٦٦.
والألوسي هو: محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين محمود الألوسي الحسيني، أبو المعالي: مؤرخ مفسر أديب، ولد سنة ١٢٧٣هـ في رصافة بغداد، كانت له جهود مشكورة في الرد على أهل البدع وأوذي بسبب ذلك، من مصنفاته: «عقد الدرر في شرح مختصر نخبة الفكر» و«غاية الأماني في الرد على النبهاني» توفي ببغداد سنة ١٣٤٢هـ. انظر: معجم المؤلفين ١٢/ ١٦٩؛ الأعلام ٧/ ١٧٢.

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧.
والدسوقي هو: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، فقيه مالكي ومن علماء العربية، من أهل دسوق بمصر، من مصنفاته: «الحدود الفقهية» و«حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل»، توفي بدسوق سنة ١٢٣٠هـ. انظر: معجم المؤلفين ٨/ ٢٩٢؛ الأعلام ٦/ ١٧.

(٤) انظر: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج ٣/ ٦٩.
والشرواني هو: عبد الحميد بن الحسين الداغستاني، ولم أقف على ترجمةٍ له.

الشافعية، وقد أكد هذا بعض الفقهاء المعاصرين ومنهم الشيخ مصطفى الزرقا[١]، والدكتور فتحي الدريني[٢].

وهو مقتضى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، والإمام ابن القيم حيث قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والإمام العدل تجب طاعته فيما لم يعلم أنه معصية، وغير العدل تجب طاعته فيما علم أنه طاعة كالجهاد»[٣].

فاشتراط شيخ الإسلام للعدالة كشرط لوجوب الطاعة في غير المعصية (ويدخل في ذلك تقييد المباح) لا فائدة له سوى ما ذكره العز بن عبد السلام مِنْ كون «العدالة وازعةً عن التقصير في جلب المصالح ودرء المفاسد»[٤].

فيفهم من ذلك أن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى وجوب طاعة ولي الأمر إذا قيد المباح وكان مستنده في هذا التقييد مصلحة المسلمين، والله أعلم.

وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: «والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبعٌ لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبعٌ لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء..»[٥].

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام ١/ ٢١٧.
والزرقا هو: الشيخ مصطفى بن أحمد بن محمد الزرقا، فقيه حنفي بارز من كبار علماء عصره، ولد بحلب سنة ١٣٢٢هـ، من مصنفاته: «المدخل الفقهي العام» و«أحكام الأوقاف» توفي سنة ١٤٢٠هـ. انظر: مقدمة فتاوى مصطفى الزرقا ص٢١ ـ ٧١.

(٢) انظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص١٧٤.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٩/ ١٩٦.

(٤) قواعد الأحكام ٢/ ٢٧٣.

(٥) إعلام الموقعين ١/ ٨.

ومن المعلوم أن «مقتضى العلم» الذي جعله ابن القيم شرطاً لطاعة الأمراء، مستنده الشرع المطهر الذي جاء بجلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها.

وبالتالي فإن ظاهر كلام ابن القيم يفهم منه أنه يرى وجوب طاعة ولي الأمر في تقييده للمباح إذا كان مستند ذلك مصلحة المسلمين العامة، والله أعلم.

القول الرابع: أنه يفرق في تقييد ولي الأمر للمباح، بين ما إذا أمر بمباحٍ أو نهى عنه، فإذا أمر بمباحٍ وكان في أمره به مصلحةٌ ـ ككثير من التنظيمات الإدارية ـ فإنه يطاع حينئذٍ.

أما إذا نهى عن مباحٍ، فيفرق هنا بين النهي الفردي، والنهي الجماعي، فبالنسبة للنهي الفردي تجب الطاعة فيه، إذا رُئِي توخي الإمام للمصلحة، أما إذا كان النهي لشهوةٍ لا لمصلحةٍ جازت الطاعة ظاهراً لا باطناً.

وأما إذا كان النهي جماعياً، فهذا لا يطاع فيه؛ لأنه بمثابة التشريع المخالف لشرع الله، لما في ذلك من تحريم الحلال ومنعه.

وقد ذهب إلى هذا القول الدكتور عبد الله الطريقي[١].

أدلة القول الأول:

١ ـ عموم قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

وعموم الأحاديث الدالة على وجوب طاعة الأمراء في غير المعصية[٢].

(١) انظر: طاعة أولي الأمر ص٢٦ ـ ٢٧.
(٢) انظر ص٢٠٩.

ووجه الدلالة من ذلك:

أن الله تعالى أمر في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ بطاعة أولي الأمر، وهذه الطاعة في غير المعصية مطلقةٌ، فتتضمن ما إذا أمر بمباحٍ أو نهى عن مباح.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن طاعة أولي الأمر في غير المعصية ليست مطلقة، بل هي مقيدةٌ بأن تكون في المعروف لقوله ﷺ: **«إنما الطاعة في المعروف»**(١). وإطلاق القول بوجوب طاعة أولي الأمر في تقييدهم للمباح بصرف النظر عن اشتمال هذا التقييد لمصلحةٍ من عدمه، لا شك أنه لا يدخل في المعروف؛ إذ المعروف ما عُرِف حُسنه بالشرع أو بالعقل(٢)، وتقييدهم للمباح بمحض الهوى والتشهي ليس حسناً ولا معروفاً. ولأن من القواعد المقررة في الفقه الإسلامي أن: التصرف على الرعية منوطٌ بالمصلحة(٣)، وتقييد ولي الأمر للمباح هو من جملة التصرفات المستفادة من الولاية، فلا تكون ملزمةً إلا إذا كانت مستندةً إلى المصلحة.

ثم إن المصلحة لا يدركها إلا أهل العلم المجتهدون الذين أمر الله تعالى بالرد إليهم في قوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ الآية [النساء: ٨٣].

قال الإمام ابن القيم: «والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبعٌ لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم»(٤).

---

(١) سبق تخريجه ص٢٠٩.
(٢) انظر ص٧٦.
(٣) انظر الكلام على هذه القاعدة في ص٥٨٣.
(٤) إعلام الموقعين ١/٨.

كما أن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ الآية فيه إشارة إلى ما سبق تقريره من أن طاعتهم ليست مطلقة ـ فيما سوى المعصية، فيدخل في ذلك المباح ـ ويتضح ذلك بما ذكره ابن حجرٍ من أن الله ﷻ «أعاد الفعل في قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة، ولم يُعده في أولي الأمر، إشارةً إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك بقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ كأنه قيل: فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم، وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله»[1].

ولما كان من المعلوم «أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد»[2] فإن كُلَّ أمرٍ يصدر من ولي الأمر باعثه الهوى والتشهي، غير متضمنٍ لمصلحةٍ، فلا يمكن أن توجب الشريعة طاعته.

٢ ـ ما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الرحمٰن بن أبزى[3] أن رجلاً أتى عمر ﷺ فقال: إني أجنبت فلم أجد ماءً. فقال: لا تصل. فقال عمار[4]: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سريةٍ فأجنبنا فلم نجد ماءً، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت[5] في التراب وصليت، فقال

(١) فتح الباري ١٣/ ١١١.
(٢) منهاج الأصول مع نهاية السول ٤/ ٩١.
(٣) هو: عبد الرحمٰن بن أبزى الجراعي مولى نافع بن عبد الحارث له صحبة ورواية وفقه وعلم، وكان والياً على عسفان في زمن عمر بن الخطاب ﷺ، عاش إلى سنة نيف وسبعين للهجرة. انظر: الاستيعاب ٢/ ٣٦٦؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٢١.
(٤) هو: عمار بن ياسر بن عامر بن مالك العنسي المكي مولى بني مخزوم، أبو اليقظان، الإمام الكبير، أحد السابقين الأولين، وأمه سمية مولاة بني مخزوم أول شهيدة في الإسلام، هاجر ﷺ إلى الحبشة، وصلى القبلتين، وشهد بدراً والمشاهد كلها، قتل في معركة صفين سنة ٣٧هـ.
انظر: الاستيعاب ٣/ ٢٢٧؛ سير أعلام النبلاء ١/ ٤٠٦.
(٥) التمعك هو: التقلب. فتح الباري ١/ ٥٢٩.

النبي ﷺ: «**إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك وكفيك**» فقال عمر: اتق الله يا عمار! قال: إن شئت لم أحدث به (وفي رواية: يا أمير المؤمنين إن شئت لما جعل الله عليّ من حقك لم أحدث به) فقال عمر: نوليك من أمرك ما توليت[١].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: ما ذكره الشيخ محمد العثيمين بقوله: «. . صحابي جليل يمسك عن الحديث عن النبي ﷺ بأمر مَنْ؟ بأمر الخليفة الذي له الطاعة»[٢].

وقد ذكر الإمام النووي أن هناك احتمالين لمعنى قول عمار رضي الله عنه، فقال: «وأما قول عمار: إن شئت لم أحدث به» فمعناه ـ والله أعلم ـ إن رأيت المصلحة في إمساكي عن التحديث به راجحةً على مصلحة تحديثي به؛ أمسكت، فإن طاعتك واجبةٌ عليّ في غير المعصية، وأصل تبليغ هذه السنة وأداء العلم قد حصل، فإذا أمسك بعد هذا لا يكون داخلاً فيمن كتم العلم. ويُحتمل أنه أراد إن شئت لم أحدث به تحديثاً شائعاً بحيث يشتهر في الناس، بل لا أحدث به إلا نادراً»[٣].

ويمكن أن يناقش الاستدلال بقول عمار رضي الله عنه على وجوب طاعة ولي الأمر مطلقاً بالآتي:

أ ـ أن قول عمار رضي الله عنه في هذه المسألة ليس بحجةٍ بإجماع العلماء[٤]؛ لمخالفة اثنين من الصحابة رضوان الله عليهم له وهما: عمر وعلي:

---

(١) أخرجه مسلم في الطهارة، باب: التيمم، ح٨١٨. انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي ٤/ ٢٨٥.
(٢) جريدة المسلمون، عدد (٥٠٦) الجمعة ٩/ ٥/ ١٤١٥هـ.
(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ٣/ ٢٨٥.
(٤) انظر ص٣٩.

أما عمر ﷺ فقد قال لعمار: «بل نوليك من أمرك ما توليت» عندما قال له عمار: «إن شئت لم أحدث به»، قال الحافظ ابن حجر معلقاً على قول عمر: «نوليك من أمرك ما توليت» ما نصه: «أي: لا يلزم من كوني لا أتذكره أن لا يكون حقاً في نفس الأمر، فليس لي منعك من التحديث به»[١].

وأما مخالفة علي لعمار ﷺ، فقد أخرج البخاري عن مروان بن الحكم قال: «شهدت عثمان وعلياً ﷺ، وعثمان ينهى عن المتعة، وأن يجمع بينهما، فلما رأى عليٌ أهلَّ بهما: لبيك بعمرة وحجة، وقال: ما كنت لأدع سنة النبي ﷺ لقول أحد»[٢].

ووجه الاختلاف بين قول عمار وعلي ﷺ، أن عماراً همَّ بترك التحديث بسنة التيمم طاعةً لعمر، وعليٌّ امتنع عن طاعة قول عثمان في ترك سنة التمتع والقِران.

ب ـ أن قول عمار ﷺ: «إن شئت لم أحدث به» ليس بحجةٍ من وجه آخر، وهو مخالفته لنصوص الوحيين الآمرة بتبليغ العلم، والناهية عن كتمانه، هذا مع التأكيد على أننا لا يمكن أن نظن بعمار ﷺ أنه تعمد مخالفتها، ولكن من المحتمل أن يكون قد نسيها أو عزبت عن ذهنه، وهذا لا يستغرب، فهذا عمر ﷺ ـ وهو أجل شأناً من عمار وأوسع علماً ـ قد نسي حديث التيمم مع أنه كان صاحب القصة مع عمار رضي الله عن الجميع. وقد حاول عمارٌ تذكيره فلم يتذكر.

جـ ـ قد يكون سبب قول عمار ﷺ: «إن شئت لم أحدث به»؛ هيبة عمر ﷺ، فقد كان رجلاً مهاباً. ولا غرابة في ذلك فقد أمسك ابن عباس ﷺ عن الإفتاء برأيه في عدم العول في الفرائض، بسبب هيبة عمر رضي الله عن الجميع.

---

(١) فتح الباري ١/٥٤٥.

(٢) تقدم تخريجه ص٨٤.

فقد أخرج البيهقي بسنده عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود[١] قال: «... فقال له زفر[٢]: فما منعك أن تشير بهذا الرأي ـ أي: عدم العول في الفرائض ـ على عمر، فقال ابن عباس: هبته والله..»[٣].

د ـ هناك جانب آخر ينبغي التنبيه عليه، وهو أنه لا ينبغي لنا أن نعامل كلام المخلوقين حتى ولو كانوا من الصحابة رضوان الله عليهم معاملة نصوص الوحي المعصوم، من الاستدلال بمفهومها[٤] ولوازمها[٥]، إذ هي على كل حال أقوال بشرٍ يخطئون ويصيبون، فكيف نتعامل معها كما نتعامل مع نصوص الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟!

ومعنى ما سبق أن قول عمار ﷺ: «إن شئت لم أحدث به» ليس نصاً[٦] في موضع النزاع ـ وهو وجوب طاعة ولي الأمر مطلقاً إذا لم يأمر بمعصية ـ وإنما الاستدلال به على هذه القضية هو بلازمه، ومن المعلوم أن لازم القول لا يكون قولاً لصاحبه إلا إذا التزمه[٧]، والله أعلم.

---

(١) عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي المدني، الأعمى، الإمام الفقيه، مفتي المدينة وعالمها، ولد في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ أو بُعيدها، ومات سنة ٩٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٧٥؛ شذرات الذهب ١/ ١١٤.

(٢) هو: زفر بن أوس بن الحدثان، النصري، المدني، يُقال: إنه أدرك النبي ﷺ، ولا يُعرف له رواية ولا صحبة. انظر: تهذيب التهذيب ٣/ ٢٩٠.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٦/ ٤١٤، في الفرائض، باب العول في الفرائض، ح١٢٤٥٧؛ وحسنه الألباني في إرواء الغليل ٦/ ١٤٥، برقم١٧٠٦.

(٤) المفهوم ينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة وهو: ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة. التعريفات ص٢٨٩. ومفهوم المخالفة وهو: إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت. البحر المحيط ٤/ ١٣.

(٥) اللازم هو: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء. التعريفات ص٢٤٤.

(٦) النص هو: ما دلّ على معنى قطعاً ولا يدلُّ على غيره قطعاً، كأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة. انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٥٥٤.

(٧) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/ ٢١٧.

٣ ـ يمكن أن يستدل لهذا القول: بأن عدم الطاعة ولي الأمر في غير المعصية يفضي إلى مفسدة التفرق والاختلاف، وهذا أمرٌ مذمومٌ شرعاً؛ لأن الشرع المطهر أمر بالألفة والاجتماع، ونهى عن الفرقة والاختلاف.

ويمكن أن يجاب على هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم بأن مخالفة ولي الأمر فيما يقيده من المباح لشهوة يترتب عليه خلاف وتفرق، فقد تقدم معنا قصة علي بن أبي طالب مع عثمان رضي الله عن الجميع، عندما خالف أمر عثمان وأهل بحجة وعمرة[1]، ومع ذلك لم يترتب على عدم طاعته مفسدة، ثم إننا هنا بصدد دراسة مسألةٍ علمية للخلوص إلى حكمها، ولسنا في مقام فتيا، فقد يُفتى الشخص بارتكاب المعصية طاعةً لإمامه في حال الضرورة أو الحاجة، ولكن في حال السعة والاختيار يختلف الحال.

أدلة القول الثاني:

لم أجد من ذكر أدلة لهذا القول، سوى تعليلٍ نقله الألوسي مفاده أنه «لا يجوز لأحدٍ أن يحرم ما حلله الله تعالى، ولا أن يحلل ما حرمه الله تعالى..»[2].

ويمكن أن يستدل لهذا القول بالآيات التي ذمت الذين يحرمون ما أحله الله، ومنها[3]:

أ ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ب ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [المائدة: ٨٧].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ص٨٤.
(٢) روح المعاني ٥/٦٦.
(٣) انظر: الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام ١/١٠٤.

ووجه الدلالة من هذه الآيات وما في معناها: أن تقييد ولي الأمر للمباح فيه نوع اعتداء، ويشمل بوجهٍ ما تحريم الطيبات التي أحلها الله لعباده، وهذه النصوص مطلقة تشمل ما إذا كان التقييد لمصلحةٍ أو لغير مصلحةٍ، فلا فرق بين الأمرين إذ الكل مذموم.

ويمكن أن يجاب على هذا الاستدلال: بأن تقييد ولي الأمر للمباح قد يدخل في «تحريم ما أحل الله»، في بعض الصور دون بعض:

أ ـ فقد يُسلم الاستدلال بالدليل السابق إذا كان باعث ولي الأمر على تقييده للمباح هو الهوى والشهوة.

ب ـ وقد يُسلم إذا كان ولي الأمر جاهلاً بالأحكام الشرعية، وصدر تقييده للمباح من دون مشورةٍ لأهل العلم.

لكنه لا يسلم إذا كان تقييد ولي الأمر للمباح باعثه النظر لمصلحة الأمة، وكان مستند هذا التقييد أصول الشريعة الكلية ومقاصدها العامة، وذلك لسببين:

١ ـ أن هذا التقييد للمباح ليس تقييداً مستديماً، وإنما هو تصرف مؤقت مستنده السياسة الشرعية، وباعثه مواكبة بعض الأمور الطارئة، وهذا التقييد يزول بزوال سببه.

٢ ـ أن في أقضية الخلفاء الراشدين ـ ولا سيما عمر بن الخطاب رضي الله عن الجميع ـ أمثلة كثيرة ـ سيأتي ذكر بعضها[(١)] ـ تدل على مشروعية تقييد ولي الأمر للمباح، إذا كانت مصلحة المسلمين تقتضي ذلك.

وبناءً على ما سبق فإن القول بأن تقييد ولي الأمر للمباح هو من قبيل تحريم ما أحل الله ليس بصحيح على إطلاقه، والله أعلم.

---

(١) عند الكلام على أدلة القول الثالث.

أدلة القول الثالث:

لهذا القول جملة من الأدلة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، مع قوله ﷺ: «**إنما الطاعة في المعروف**»[١].

ووجه الدلالة مما سبق: أن الله تعالى أمرنا في الآية الكريمة السابقة بطاعة أولي الأمر فيما يأمرون به. وما يصدر عنهم من أوامر لا يخلو من ثلاثة أحوال:

الأول: أن يأمروا بطاعةٍ من الطاعات، فهنا يجب امتثال أمرهم قولاً واحداً.

الثاني: أن يأمروا بمعصية من المعاصي، فهنا تجب معصيتهم قولاً واحداً.

الثالث: أن يقيدوا المباح، بأن يأمروا به أو ينهوا عنه، فظاهر الآية يدل على وجوب طاعتهم، لكن هناك قرائن تصرف الآية عن ظاهرها، وتقصر هذا الظاهر على ما إذا كان تقييدهم للمباح مستنداً إلى مصلحة المسلمين، ومن هذه القرائن:

أ ـ قوله ﷺ: «**إنما الطاعة في المعروف**»، فمفهوم أداة الحصر «إنما» يدل على أنه: لا طاعة للأمراء في غير المعروف، ويشمل ذلك ما إذا أمروا بمعصية، أو قيدوا مباحاً لا مصلحة للمسلمين في تقييده. ويبقى وجوب الطاعة لهم إذا أمروا بطاعةٍ، أو قيدوا مباحاً، للمسلمين مصلحة في تقييده.

ب ـ أن مقتضى عقد الإمامة: إقامة الدين وسياسة الدنيا به والأمر

---

(١) سبق تخريجه ص٢٠٩.

بالمعروف والنهي عن المنكر وجلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم[١]. وبالتالي فلا بد أن تكون جميع الأوامر الصادرة عن ولي الأمر منسجمةً مع مقتضى عقد الإمامة، فإن خرجت عنه بأن أمر الإمام بمعصيةٍ أو قيد مباحاً من غير نظرٍ إلى مصالح المسلمين، فلا قيمة لأوامره حينذاك ولا احترام ولا تجب طاعتها.

وما سبق تقريره يصلح ـ والله أعلم ـ لأن يكون قرينةً صارفة للآية عن ظاهرها وقاصرةً الطاعة على ما إذا أمر ولي الأمر بطاعة أو قيّد مباحاً وكان مستنده مصلحة الرعية.

٢ ـ أن في أقضية الخلفاء الراشدين ﷺ أمثلة عديدة فيها تقييدٌ لبعض الأمور المباحة وكان باعث هذا التقييد النظر في مصلحة المسلمين، منها:

أ ـ أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ اختار للناس الإفراد بالحج[٢]، مع أن الإحرام بأي نسك من الأنساك الثلاثة جائزٌ بلا خلاف[٣]؛ لحديث عائشة ﷺ قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ، فمنا من أهل بالحج، ومنا من أهل بالعمرة، ومنا مَنْ أهل بالحج والعمرة[٤].

إلا أن عمر ﷺ اختار الإفراد بالحج للناس، ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصوداً[٥].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٥؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٧٩.
(٢) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ٣/ ٤٨٧، كتاب الحج، باب: من أهل في زمان النبي ﷺ كأهلال النبي.. الخ، ح١٥٥٩؛ وانظر: الطرق الحكمية ص١٩.
(٣) انظر: المجموع شرح المهذب ٧/ ١٤٣.
(٤) أخرجه البخاري، في الحج، باب التمتع والقران والإفراد وفسخ الحج.. إلخ، ح١٥٦٢ (صحيح البخاري مع الفتح ٣/ ٤٩٣)؛ ومسلم في الحج، باب بيان وجوه الإحرام.. إلخ، ح٢٩٠٩ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٨/ ٣٨٠).
(٥) انظر: الطرق الحكمية ص١٩.

وهذا التصرف من عمر ﷺ هو في الحقيقة تقييد للمباح باعثه المصلحة.

ويمكن أن يجاب على هذا الاستدلال: بأن يقال: إن هذا الاختيار لنسك الإفراد من عمر بن الخطاب ﷺ هو من قبيل الحث والترغيب لمصلحة إعمار البيت الحرام طوال العام، وليس في هذا الاختيار إلزام بنسك الإفراد، ولا تقييد لمباح، ويدل على التوجيه السابق ما رواه البيهقي عن عبيد بن عمير[(١)] قال: «قال علي بن أبي طالب لعمر بن الخطاب ﵄: أنهيت عن المتعة؟ قال: لا، ولكني أردت كثرة زيارة البيت، فقال علي: من أفرد بالحج فحسن، ومن تمتع فقد أخذ بكتاب الله تعالى وسنة نبيه»[(٢)].

ب ـ ما ورد أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى بعض الصحابة الذين تزوجوا بكتابياتٍ بأن يطلقوا زوجاتهم، مع أن نكاح الكتابيات مباح بنص القرآن حيث قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٥]، إلا أن عمر ﷺ قيد هذا المباح استناداً إلى المصلحة المتمثلة في: درء المفاسد المتمثلة في زهد الناس في نكاح المسلمات، وفي احتمال نكاح المومسات من الكتابيات، وفي خشية افتتان المسلمين بهن[(٣)].

---

(١) هو: عبيد بن عمير بن قتادة الليثي الجندعي المكي، الواعظ المفسر، من ثقات التابعين، ولد في حياة الرسول ﷺ، توفي سنة ٧٣هـ، وقيل سنة ٧٤هـ. انظر: الاستيعاب ٣/١٣٨؛ سير أعلام النبلاء ٤/١٥٦.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٥/ ٣٠، في الحج، باب كراهية من كره القرآن والتمتع والبيان أن جميع ذلك جائز.. الخ، ح٨٨٧٧، وقال النووي: إسناده صحيح. انظر: المجموع شرح المهذب ٧/ ١٥٢.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص٢/ ٣٢٤؛ أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٩٦؛ تاريخ الطبري ٣/ ٥٨٨.

وقد استجاب له الصحابة رضوان الله عليهم؛ فقد روى ابن جرير الطبري بسنده عن شقيق بن سلمة[١] قال: تزوج حذيفة يهودية، فكتب إليه عمر: خل سبيلها، فكتب إليه: أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها؟! فقال: لا أزعم أنها حرام ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن[٢].

جـ ـ أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﵁ منع المجتهدين من الصحابة من مغادرة المدينة ـ عاصمة الخلافة ـ واتخذ منهم مستشارين، يمدونه بالرأي الاجتهادي في تدبير شئون الدولة الداخلية والخارجية[٣].

وهذا تقييد للمباح وهو حرية التنقل الممنوحة شرعاً لكل فردٍ لمصلحة راجحة، تتمثل في المصلحة العامة للدولة[٤].

ويمكن أن يجاب على الاستدلال بهذا الأثر: بأن الذين استدلوا به لم يعزوه إلى شيءٍ من كتب السنة، فلا أدري هل يثبت أم لا، وقد بحثت عنه فلم أجده.

د ـ أن أمير المؤمنين عثمان بن عفان ﵁ جمع الناس على حرفٍ واحدٍ من الأحرف السبعة التي أنزل القرآن عليها[٥]، لِمَا في ذلك من

---

(١) هو: شقيق بن سلمة، أبو وائل الأسدي، الكوفي، مخضرم أدرك النبي ﷺ وما رآه، الإمام الكبير، شيخ الكوفة، كان رأساً في العلم والعمل، توفي سنة ٨٢هـ. انظر: الاستيعاب ٢/ ٢٦٦؛ سير أعلام النبلاء ٤/ ١٦١.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٢/ ٣٧٧؛ وصحح ابن كثير إسناد هذا الأثر. انظر: تفسير القرآن العظيم ١/ ٤٥٦.

(٣) انظر: المناهج الأصولية للدريني ص٤٩١.

(٤) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) قال ﷺ: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسر منه» أخرجه البخاري، في فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ح٤٩٩٢ (صحيح البخاري مع الفتح ٨/ ٦٤٠)؛ ومسلم في الصلاة، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف، ح١٨٩٦ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٦/ ٣٣٩).

مصلحةٍ للأمة، تتمثل في درء الاختلاف والتنازع(١)، مع أن القراءة بأي حرف من هذه الحروف مباحٌ من باب التوسعة والتسهيل على الأمة(٢)، ولكن عثمان رضي الله عنه قيد هذا المباح للمصلحة، وجمع الناس على حرف واحد ووافقه على ذلك الصحابة رضوان الله عليهم(٣).

ففي الآثار السابقة عن الخليفتين الراشدين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان دلالة واضحةٌ على جواز تقييد المباح للمصلحة، وقد امتثل لهم الصحابة رضوان الله عليهم فكان إجماعاً، وإذا كان تقييد المباح لمصلحةٍ جائزاً من قبل ولي الأمر؛ فإن الطاعة والحالة هذه واجبة، والله أعلم(٤).

أدلة القول الرابع:

١ ـ لم يستدل الدكتور الطريقي للفقرة الأولى من الرأي الذي ذهب إليه وهي: وجوب طاعة ولي الأمر إذا أمر بمباح.

ولكن يمكن أن يستدل لها ببعض أدلة القول الثالث كجمع عثمان رضي الله عنه الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل القرآن عليها، وقد تقدم بيان وجه الدلالة من هذا الأثر.

٢ ـ كما استدل الدكتور الطريقي للفقرة الثانية من رأيه والمتمثلة في: وجوب طاعة ولي الأمر إذا نهى عن مباحٍ نهياً فردياً، وكان متوخياً في هذا النهي مصلحة الأمة؛ بما اشتهر عن عمر رضي الله عنه من أنه نهى بعض الصحابة عن الزواج بالكتابيات.

---

(١) النظر: الطرق الحكمية ص٨٩.
(٢) انظر: فتح الباري ٨/٦٣٧، ٦٣٨؛ الطرق الحكمية ص١٩.
(٣) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) انظر: طاعة أولي الأمر ص٢٦، ٢٧.

٣ ـ لم يستدل الدكتور الطريقي للفقرة الثالثة من رأيه، والتي عَبَّر عنها بقوله: «وإن كان النهي ـ أي: الفردي ـ لشهوةٍ لا لمصلحةٍ جازت الطاعة ظاهراً لا باطناً»[1].

ولكن يمكن أن يستدل لها: بأن عدم الطاعة ظاهراً تورث ضرراً وفتنة وشقاً لعصا المسلمين، قال الإمام النووي ـ بعد أن أورد جملةً من الأحاديث الدالة على وجوب السمع والطاعة لولاة الأمر في غير معصية ـ ما نصه: «وهذه الأحاديث في الحث على السمع والطاعة في جميع الأحوال، وسببها اجتماع كلمة المسلمين فإن الخلاف سبب لفساد أحوالهم في دينهم ودنياهم»[2].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل بنفس المناقشة التي وردت على الدليل الثالث من أدلة القول الأول.

وفي تعبير الدكتور الطريقي بـ«الجواز» في قوله السابق: «. . جازت ظاهراً لا باطناً» إشكالٌ ظاهر، فليس الكلام هنا عن الجواز والمنع وإنما الكلام: على وجوب الطاعة أو عدم وجوبها. ولو قال الدكتور الطريقي: «وجبت ظاهراً لا باطناً» لكان أصوب، ويكون بذلك متفقاً مع ما ذهب إليه بعض الشافعية من وجوب طاعة الإمام إذا أمر بمباح أو نهى عنه ـ ولم يكن في أمره أو نهيه مصلحة عامة ـ ظاهراً لا باطناً[3]، والله أعلم.

٥ ـ استدل الدكتور الطريقي للنقطة الرابعة من رأيه والمتمثلة في: عدم وجوب الطاعة إذا كان النهي عن المباح جماعياً ـ أي: المقصود به جملة الناس ـ بأن هذا النهي يعتبر بمثابة التشريع المخالف لشرع الله، لما في ذلك من تحريم الحلال ومنعه.

---

(١) طاعة أولي الأمر ص٢٧.
(٢) انظر: شرح النووي على مسلم ١٢/٤٢٨.
(٣) انظر: حاشية الشرواني ٣/ ٧٠.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بما نوقشت به أدلة القول الثاني.

الترجيح:

وبعد العرض السابق للأقوال مقرونة بأدلتها وما ورد عليها من مناقشات، فإنه يتضح لنا رجحان القول الثالث المتضمن لوجوب طاعة أولي الأمر إذا قيدوا المباح وكان مستندهم في هذا التقييد المصلحة الشرعية المعتبرة، وذلك للآتي:

١ ـ قوة أدلة هذا القول وسلامتها من المعارض المقاوم في الجملة.

٢ ـ ضعف أدلة القول الأول ـ المتضمن وجوب الطاعة مطلقاً فيما إذا قيد المباح ـ وعدم انتهاضها للاحتجاج، لما يترتب على هذا القول من مفاسد تتمثل في استبداد الحكام واستغلالهم لنفوذهم في تحقيق شهواتهم ومآربهم الخاصة.

٣ ـ ضعف أدلة القول الثاني ـ المتضمن عدم وجوب الطاعة مطلقاً فيما إذا قيد ولي الأمر المباح ـ وذلك لأن تقييد ولي الأمر للمباح إذا استند إلى المصلحة المعتبرة شرعاً، لا يكون من قبيل تشريع ما لم يأذن به الله، وسنة الخلفاء الراشدين التي أمرنا بالتمسك بها[1] أكبر دليلٍ على ذلك.

٤ ـ أن القول الذي ذهب إليه الدكتور الطريقي، وفق التفصيل الذي ذكره، لا يُسلّم له، كما تقدم.

هذا ما ظهر لي في هذه المسألة، والله أعلم.

الفرع الرابع: حكم العصيان المدني في الشريعة الإسلامية

تقدم معنا أن المراد بالعصيان المدني هو: عدم الطاعة والامتثال لما يطلبه الإمام أو الحاكم، وذلك بترك المأمور وفعل المحظور. وبناءً على ما

---

(١) كما في حديث العرباض بن سارية ﷺ، الذي تقدم ذكره. انظر ص٤٤.

سبق، فإن حكم العصيان المدني يختلف باختلاف طبيعة ما يصدر عن السلطة الحاكمة من أوامر أو مناهي وتفصيل ذلك كما يلي:

١ ـ إذا أمرت السلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية بطاعة أو نهت عن معصيةٍ فيجب الامتثال ويحرم العصيان.

٢ ـ إذا أمرت السلطة الحاكمة بمعصية أو نهت عن طاعةٍ فيجب العصيان، ويحرم الامتثال إلا في حالات الضرورة.

٣ ـ إذا قيدت السلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية مباحاً وكان مستندها في هذا التقييد المصلحة المعتبرة، فهنا يجب الامتثال ويحرم العصيان.

٤ ـ إذا قيدت السلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية مباحاً، وكان مستندها في هذا التقييد محض الهوى والتشهي، فهنا لا تجب الطاعة، ويكون العصيان مباحاً.

هذا مع التأكيد على ضرورة استصحاب فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، في كُلِّ ما سبق، وأن هذا الأمر مَرَدُّه إلى أهل العلم، ولا مدخل فيه للعوام وأشباههم، والله أعلم.

الإضراب عن العمل

الفرع الأول: حقيقة الإضراب عن العمل

أولاً: تعريف الإضراب عن العمل:

هو: توقف الموظفين أو المهنيين أو التجار أو غيرهم عن العمل بصورة مقصودة وجماعية[(١)].

---

(١) انظر: موسوعة السياسة ٦/٢٠٩؛ الموسوعة العربية العالمية ٢/٢٦٤؛ القاموس السياسي ص٩٦.

ثانياً: أنواع الإضراب عن العمل:

للإضراب عن العمل أنواع عدّة منها[١]:

١ ـ إضراب التضامن: وهو إضراب هدفه الدفاع عن المصالح المهنية لأُجراء آخرين.

٢ ـ الإضراب السياسي: وهو إضراب ليس موجهاً ضد المؤسسة، وإنما ضد السياسة التي تتبعها الحكومة.

٣ ـ الإضراب الفظّ: وهو إضراب ينفجر فورياً بدون مبادرة نقابية.

٤ ـ الإضراب الاعتصامي: وهو إضراب يبقى فيه المضربون في أماكن المؤسسة.

٥ ـ الإضراب الفجائي: إضراب يعلن بغتة بدون سابق إنذار.

٦ ـ الإضراب الدوار: وهو توقف متتابع عن العمل لا يقوم به في كل مرة سوى قسم من المستخدمين.

ثالثاً: بواعث الإضراب عن العمل:

يُعَدُّ الإضراب عن العمل صورة من صور التعبير عن الرأي، ووسيلة من وسائل الضغط التي تستخدم بغية الوصول إلى الأهداف الآتية[٢]:

١ ـ تحسين الأوضاع المعيشية، برفع المرتبات، أو تقليل ساعات العمل، أو تحسين أسلوبه مما له صلة بالأمن الصناعي.

٢ ـ تحسين الأوضاع الاجتماعية، المتمثلة في ظلم بعض الأجناس، أو ما يسمى بـ«التفرقة العنصرية».

---

(١) انظر: معجم المصطلحات القانونية ص١٩٦.

(٢) انظر: موسوعة السياسة ١/٢٠٩؛ الموسوعة العربية العالمية ٢/٢٦٤؛ القاموس السياسي ص٩٦.

٣ ـ تعديل بعض السياسات الحكومية التي يعتقد المضربون أن فيها إضراراً بمصالح الدولة العليا.

الفرع الثاني: نماذج من صور الإضراب عن العمل في العصر الحديث

١ ـ من أقدم الإضرابات الكبرى إضراب عمال الحديد والصلب في الولايات المتحدة عام ١٨٩٢م، والذي راح ضحيته (١٨) من العمال ورجال الأمن[١].

٢ ـ من أشهر الإضرابات العامة الإضراب الذي نظمته معظم نقابات العمال في بريطانيا عام ١٩٢٦م، تضامناً مع نقابة عمال المناجم، ففي عام ١٩٢٥م، اقترح ملاك المناجم تخفيض الرواتب، ورفض العمال الاقتراح، فشكل رئيس وزراء بريطانيا ستانلي بالدون، لجنة برئاسة السير هربرت صمويل لتحري الأوضاع في النشاط الصناعي، وأيدت اللجنة مشروع تخفيض الأجور.

وبعد تقديم اللجنة لتقريرها، نظم عمال المناجم إضرابهم، ودعا اتحاد نقابات العمال (تي. يو. سي) إلى إضراب جزئي تعاطفاً مع عمال المناجم. فأضرب عمال المواصلات، والصناعات الثقيلة، وصناعة الوقود من ٣ مايو إلى ١٢ مايو. ثم دعا اتحاد نقابات العمال (تي. يو. سي) إلى وقف الإضراب دون الحصول على أي تنازلات من ملاك المناجم. واستمر عمال المناجم في إضرابهم لمدة ستة أشهر، وبعدها اضطر العمال إلى الرجوع بأجر منخفض تحت وطأة الظروف المعيشية الصعبة التي مروا بها[٢].

---

(١) انظر: القاموس السياسي ص٩٧.

(٢) انظر: الموسوعة العربية العالمية ٢/٢٦٥، ٢٦٦؛ موسوعة السياسة ١/٢٠٩.

الفرع الثالث: التكييف الفقهي للإضراب عن العمل

تقدم معنا أن المراد بالإضراب عن العمل هو: توقف الموظفين أو المهنيين أو التجار أو غيرهم عن العمل بصورة مقصودة وجماعية.

ولكي نتوصل إلى التكييف الفقهي للإضراب عن العمل؛ فلا بُدَّ من بيان التكييف الفقهي للأعمال التي يقوم بها المضربون عن العمل.

ولبيان ذلك فإن مَنْ يقوم بالإضراب عن العمل هو أحد صنفين:

الصنف الأول: الموظفون، سواءٌ أكانوا يعملون في القطاع العام أو في القطاع الخاص، ومعلومٌ أن طبيعة العقد الذي بينهم وبين المؤسسات التي يعملون فيها هو عقد إجارة، المستأجرُ فيها: هو الدولة إذا كان الموظف يعمل في القطاع العام؛ وأصحاب المنشآت الخاصة إذا كان الموظف يعمل في القطاع الخاص.

الصنف الثاني: أرباب المهن والتجارات؛ كالحدادين والنجارين والمزارعين، والتجار، وغيرهم من أصحاب الحرف.

وما يبرمه هؤلاء الحرفيون أو التجار مع الناس، إما أن يكون عقود إجارة بصفة كون هؤلاء الحرفيين أجراء مشتركين[١]، أو عقود بيع، وذلك ببيع ما يصنعونه من منتجات، أو يتّجرون فيه من بضائع.

وبناءً على ما سبق فإنه يتضح لنا أن المضربين عن العمل يكونون في العادة أطرافاً في عقود إجارةٍ أو بيع، والطرف الثاني في هذه العقود هو إما الدولة ممثلةً لعموم المسلمين؛ أو مؤسسات القطاع الخاص؛ أو عموم الناس. إلّا أن النفع يصب في نهاية المطاف في مصلحة عامة الناس.

---

(١) الأجير المشترك: هو الذي يعمل لعامة الناس كالصباغ والحداد. انظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٧٦٦؛ التعريفات ص٢٥.

الفرع الرابع: حكم الإضراب عن العمل

تقدم معنا في الفرع الثالث أن من يقوم بالإضراب عن العمل هم أحد صنفين: الموظفون، وأرباب الحرف والتجارات. وسنتناول في هذا الفرع ـ بعون الله تعالى ـ حكم إضراب كل صنف من هذين الصنفين، في ضوء الأدلة الشرعية والقواعد المرعية، واضعين نصب أعيننا ما سبق وأن ذكرناه من التكييف الفقهي للأعمال التي كان المضربون يقومون بها ثم أضربوا وامتنعوا عنها.

أولاً: حكم إضراب الموظفين عن العمل:

تقدم معنا أن الموظفين هم في حقيقة الأمر أطراف في عقود إجارة يكون الطرف الآخر فيها هو الدولة، أو أصحاب المؤسسات الخاصة «هذا وإن الناظر إلى أوضاع الموظفين في العصر الحاضر، على اختلاف درجاتهم، يرى أن هذه الأوضاع تتفق مع أحكام الأجير الخاص، من حيث الأجر، وتحديد المدة، وعدم جواز الاشتغال بعمل آخر بغير إذن، واستحقاق الأجر بتسليم الموظف نفسه وإن لم يقم بعمل، وجواز ترك العمل، وجواز إنهاء خدمته حسب الشروط المعروفة»[1].

والمراد بالأجير الخاص «هو: الذي يقع العقد عليه في مدةٍ معلومة، يستحق المستأجر نفعه في جميعها، كرجل استؤجر لخدمة أو عمل في بناء أو خياطة أو رعاية يوماً أو شهراً، سمي خاصاً لاختصاص المستأجر بنفعه في تلك المدة دون سائر الناس»[2].

إذاً فمقتضى عقد الإجارة هو: استحقاق المستأجر ـ وهو هنا الدولة أو أصحاب المؤسسات الخاصة ـ منفعة الموظف في المدة التي وقع عليها عقد الإجارة، مقابل ما يتقاضاه من أجر.

(١) الموسوعة الفقهية ١/ ٢٩٥، هامش/١ بتصرف يسير. وانظر: حاشية الدسوقي ٤/ ٤؛ كشاف القناع ٤/ ٢٦.

(٢) المغني ٨/ ١٠٣؛ وانظر: التعريفات ص٢٥.

ولما كان الإضراب هو: «توقفٌ عن العمل بصورة مقصودةٍ وجماعية» فإن هذا «التوقف» من قبل الموظف مصادمٌ لمقتضى عقد الإجارة، المبرم بينه وبين رب العمل، وهو بالتالي مصادمٌ لمبدأ الوفاء بالعقود الذي أمر الله ﷻ به في كتابه حيث قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ الآية [المائدة: ١].

إذا تقرر ما سبق فإن إضراب الموظف عن عمله لا يجوز شرعاً لما تقدم، ما دام أن رب العمل ملتزمٌ بمقتضى العقد وشروطه، والله أعلم.

ثانياً: حكم إضراب التجار وأصحاب الحرف عن العمل:

إن حقيقة العقود التي يبرمها التجار وأصحاب الحرف مع الناس هي عقود معاوضات مالية، قد يكون المعقود عليها فيها عيناً فيكون العقد عقدَ بيع، وقد يكون المعقود عليه منفعةً فيكون العقد عقد إجارة.

وبالتالي فإن إضراب التجار وأصحاب الحرف عن إبرام عقود البيع والإجارة مع الناس؛ هو مباحٌ من حيث الأصل، وذلك لأمرين:

١ ـ أن الإنسان مسلط على ما يملك، فله أن يبيع وله ألّا يبيع، كما أن له أن يعمل وله ألّا يعمل.

٢ ـ أن الإضراب عن العمل من أمور العادات، والأصل في العادات الإباحة.

لكن مما ينبغي التنبيه إليه أن الإنسان لا يمكن أن يكون مالكاً لجميع ما يحتاج إليه من سلع وخدمات، بل قد يكون الكثير مما يحتاج إليه موجوداً بيد غيره من الناس؛ ولذلك شرعت عقود المعاوضات المالية سداً لحاجات الناس ورفعاً للحرج عنهم، قال ابن قدامة رحمه الله عند بيانه للحكمة

من مشروعية البيع: «.. لأن حاجة الإنسان تتعلق بما في يد صاحبه، وصاحبه لا يبذله بغير عوض، ففي شرع البيع وتجويزه شرع طريق إلى وصول كل من المتعاقدين إلى غرضه ودفع حاجته»[١].

إذا تقرر ما سبق فإن إضراب التجار وأصحاب الحرف عن العمل قد يفضي إلى نتائج سلبية تلحق أضراراً كبيرة بالمجتمع.

وبالتالي فإنه لا ينبغي إطلاق القول بجواز إضرابهم عن العمل إلا إذا كان منضبطاً بالضوابط الآتية:

١ ـ أن يكون المقصد مِنْ الإضراب عن العمل مقصداً مشروعاً، وذلك لأن الإضراب عن العمل ليس مقصوداً لذاته، ولكنه وسيلةٌ لتحقيق مقصد معين، فلا بد أن يكون هنا المقصد مشروعاً، حتى يكون الإضراب مشروعاً؛ لأن الوسائل لها أحكام المقاصد، كما سبق تقريره.

٢ ـ ألّا يترتب على الإضراب عن العمل مفسدة راجحة تلحق الضرر بمصالح الناس الضرورية أو الحاجية.

أما إذا ترتب على إضراب التجار أو أصحاب الحرف ضررٌ يلحق بضرورات الناس أو بحاجاتهم، فالذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن هذا الإضراب غير سائغٍ للآتي:

أ ـ عموم النصوص الدالة على دفع الضرر، ومنع التعسف في استعمال الحق، كقوله ﷺ: **«لا ضرر ولا ضرار»**[٢].

---

(١) المغني ٦/٧.

(٢) أخرجه ابن ماجه في الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، ح٢٣٤٠ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٣/١٠٦) وهو حديث صحيح بمجموع طرقه. انظر: إرواء الغليل ٣/٤٠٨ ح٨٩٦.

ب ـ لأن هذه الأعمال التي يقوم بها التجار وأصحاب الحرف هي من فروض الكفايات، وإذا لم يقم بها أحدٌ من الناس تعينت على القادر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا: أن هذه الأعمال التي هي فرضٌ على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه، لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها، فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل»[١].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ «... ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة ـ كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك ـ فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك..»[٢].

جـ ـ قياساً على منع الاحتكار[٣] بجامع إلحاق الضرر بمصالح الناس، فالمحتكر قد استعمل حقاً سائغاً له من حيث الأصل وهو الامتناع عن بيع ممتلكاته للناس، لكن لمّا أدى هذا الامتناع إلى إلحاق الضرر

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٨٢.

(٢) الطرق الحكمية ص٢٠٨.

(٣) الاحتكار هو: شراء ما يحتاج إليه الناس من طعام ونحوه وحبسه انتظاراً لغلائه. انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص٣٨.
والدليل على تحريم الاحتكار قوله ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطئ» أخرجه مسلم، في المساقاة والمزارعة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، ح٤٠٩٩ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١١/ ٤٤)، قال الإمام النووي «الخاطئ بالهمز هو العاصي الآثم، وهذا صريح في تحريم الاحتكار... قال العلماء: والحكمة في تحريم الاحتكار دفع الضرر عن عامة الناس، كما أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام، واضطر الناس إليه ولم يجدوا غيره، أجبر على بيعه دفعاً للضرر عن الناس» المصدر السابق ١١/ ٤٤ ـ ٤٥.
هذا وقد اختلف الفقهاء في حقيقته الشرعية وشروط تحريمه، انظر في ذلك: بدائع الصنائع ٤/ ٣٠٨ وما بعدها؛ المنتقى شرح موطأ مالك ٦/ ٣٤٥ وما بعدها؛ مغني المحتاج ٢/ ٣٩٢؛ المغني ٦/ ٣١٥ ـ ٣١٧.

بالناس مُنِع من الاحتكار وأجبر على البيع. فيقاس عليه الإضراب عن العمل إذا أدى إلى الإضرار بمصالح الناس الضرورية أو الحاجية، فإنه لا مسوِّغ شرعي له حينئذٍ، ومن حق ولي الأمر إلزام المضربين بالعودة إلى أعمالهم، حماية لمصالح الناس؛ لأن امتناع الصناع عن العمل حبس لمنافعهم فهو كاحتكار الأقوات فيتوجه إجبارهم على العمل إذا اقتضت مصلحة الناس ذلك، والله أعلم.

الإضراب عن الطعام

الفرع الأول: حقيقة الإضراب عن الطعام

أولاً: تعريف الإضراب عن الطعام:

هو الامتناع عن الأكل تعبيراً عن السخط وكوسيلة للضغط، من أجل تغيير وضع من الأوضاع غير المرضية لدى المضرب.

وعادة ما يصدر الإضراب عن الطعام من السجناء احتجاجاً على الأحكام الصادرة ضدهم، أو احتجاجاً على الظروف المعيشية في داخل السجون[(١)].

ثانياً: أنواع الإضراب عن الطعام:

إن الناظر في أحوال المضربين عن الطعام، وما يؤول إليه حالهم، يجد أن الإضراب عن الطعام ينقسم إلى قسمين:

١ ـ الإضراب الكلي عن الطعام: وذلك بأن يمتنع شخصٌ عن الأكل ويصر على ذلك حتى الموت.

وهذا النوع من أنواع الإضراب عن الطعام يقوم به عادة السجناء، أو

---

(١) انظر: موسوعة السياسة ١/ ٢١٠؛ الموسوعة العربية الميسرة ص١٧١.

بعض المتضامنين معهم من أقاربهم أو ممن يشاركهم في نفس التوجه والفكر.

٢ ـ الإضراب الرمزي أو الشكلي عن الطعام: وعادة ما يقوم بهذا النوع من الإضراب منظمات حقوق الإنسان، والنقابات المهنية، وبعض التكتلات السياسية، فيقوم المشاركون في هذا النوع من الإضراب بالامتناع عن الطعام لفترة وجيزة من الزمن، تعبيراً عن رأيهم، أو تضامناً مع غيرهم، كوسيلة من وسائل الضغط لتغيير وضع من الأوضاع غير المرضية لدى المضربين.

وهذا النوع من الإضراب عن الطعام لا يلحق في العادة ضرراً صحّيّاً لمن يقوم به.

ثالثاً: بواعث الإضراب عن الطعام:

للإضراب عن الطعام بواعث عدة، منها[1]:

١ ـ اعتقاد السجناء عدم مشروعية الأحكام الصادرة ضدهم، مما يدفعهم إلى الإضراب عن الطعام كوسيلة من وسائل الاحتجاج.

٢ ـ تردي الظروف المعيشية في السجون، مما يدفع السجناء إلى الإضراب عن الطعام، من أجل الضغط لتحسين ظروف السجن المعيشية.

٣ ـ قد يكون الإضراب عن الطعام وسيلةً من وسائل التعبير عن التضامن مع شعبٍ أو أقلية مضطهدة.

٤ ـ وقد يكون الإضراب عن الطعام له بواعث سياسية، غايتها التعبير عن فساد بعض أنظمة الحكم في بعض البلاد.

---

(١) انظر: موسوعة السياسة ١/ ٢١٠؛ الموسوعة العربية الميسرة ص١٧١.

رابعاً: نماذج من صور الإضراب عن الطعام عبر التاريخ:

١ ـ امتناع أم سعد بن أبي وقاص ﷺ عن الطعام، وذلك حتى تلجئ ابنها لكي يترك الإسلام. فعن مصعب[١] بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه: أنه نزلت فيه آيات من القرآن، قال: حلفت أم سعد ألا تكلمه أبداً حتى يكفر بدينه، ولا تأكل ولا تشرب. قالت: زعمْتَ أن الله وصاك بوالديك، وأنا أمك، وأنا آمرك بهذا.

قال: مكثت ثلاثاً حتى غُشي عليها من الجهد، فقام ابنٌ لها يقال له عمارة فسقاها، فجعلت تدعو على سعد، فأنزل الله في القرآن هذه الآية: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى﴾ وفيها ﴿فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ﴾[٢] [لقمان: ١٥].

٢ ـ امتناع أبي لبابة بن المنذر[٣] عن الطعام، وذلك أن النبي ﷺ أرسله إلى بني قريظة[٤] لينزلوا على حكم رسول الله ﷺ، فاستشاروه في ذلك، فأشار بيده إلى حلقه؛ أي: أنه الذبح، ثم فطن أبو لبابة ورأى أنه قد خان الله ورسوله، فحلف لا يذوق ذواقاً حتى يموت أو يتوب الله عليه،

(١) هو: مصعب بن سعد بن أبي وقاص الزهري القرشي المدني، أبو زرارة، كان ثقةً كثير الحديث، توفي سنة ١٠٣هـ.
انظر: تهذيب التهذيب ١٠/١٤٦؛ سير أعلام النبلاء ٤/٣٥٠.

(٢) الحديث أخرجه مسلم في فضائل الصحابة، باب في فضل سعد بن أبي وقاص ﷺ ح٦١٨٠ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٥/١٧٨).

(٣) هو: أبو لبابة بن عبد المنذر الأوسي الأنصاري، اختلف اسمه، فقيل: بشير، وقيل: رفاعة، كان نقيباً شهد العقبة وبدراً، واستخلفه النبي ﷺ على المدينة حين خرج إلى غزوة السويق، وتوفي ﷺ في خلافة علي بن أبي طالب ﷺ. انظر: الاستيعاب ٤/٣٠٣؛ تهذيب التهذيب ١٢/١٩٢.

(٤) بنو قريظة: حي من أحياء اليهود بالمدينة، نقضوا العهد الذي كان بينهم وبين رسول الله ﷺ، وظاهروا المشركين عليه، فأمر بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم، واستفاءة أموالهم. انظر: السيرة النبوية لابن هشام ٣/١٣٤.

فانطلق إلى مسجد المدينة فربط نفسه في سارية منه، فمكث كذلك تسعة أيام حتى كان يخر مغشياً عليه من الجهد، حتى أنزل الله توبته على رسوله..[(١)].

٣ ـ لما أسر أهل قيسارية[(٢)] عبد الله بن حذافة السهمي[(٣)] رضي الله عنه: «فأمر ملكهم، فجُرِّب بأشياء صبرَ عليها، ثم جعلوا له في بيت معه الخمر والخنزير ثلاثاً لا يأكل، فاطلعوا عليه، فقالوا للملك: قد انثنى عنقه، فإن أخرجته وإلا مات، فأخرجه، وقال: ما منعك أن تأكل وتشرب؟ قال: أما إن الضرورة كانت قد أحلتها لي، ولكن كرهت أن أشمتك بالإسلام»[(٤)].

٤ ـ في عام ١٩٢٠م استخدم أعضاء حزب الاستقلال الإرلندي (سن فين) وسيلة الإضراب عن الطعام في سبيل الحصول على الاستقلال[(٥)].

٥ ـ في الهند أضرب غاندي عدة مرات احتجاجاً على الاستعمار البريطاني[(٦)].

٦ ـ ذكرت جمعية حقوق الإنسان التركية أن اثنين وعشرين شخصاً لقوا حتفهم نتيجة للإضراب الجماعي عن الطعام، احتجاجاً على أحوال السجون التركية[(٧)].

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم ٣/ ٣٠٤؛ الاستيعاب ٤/ ٣٠٤.

(٢) قيسارية بلد على ساحل بحر الشام تُعَدُّ من أعمال فلسطين، بينها وبين طبرية ثلاثة أيام. انظر: معجم البلدان ٤/ ٤٧٨.

(٣) هو: عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي، أبو حذافة السهمي، أحد السابقين، هاجر إلى الحبشة، وأنفذه رسول الله ﷺ إلى كسرى، توفي في خلافة عثمان رضي الله عنه. انظر: الاستيعاب ٣/ ٢٤؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ١١.

(٤) انظر: تاريخ مدينة دمشق ٢٧/ ٣٥٩؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ١٥.

(٥) انظر: موسوعة السياسة ١/ ٢١٠.

(٦) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧) جريدة الدستور الأردنية، عدد/ ١٢٣٨٠، تاريخ ١/ ١١/ ١٤٢٢هـ.

الفرع الثاني: الحكم الشرعي للإضراب عن الطعام

أولاً: الحكم الشرعي للإضراب الكلي عن الطعام:

خلق الله ﷻ الإنسان، وجعل الطعام والشراب من مقومات بقائه حياً على هذه الأرض.

ومن الأمور المعلومة بالاضطرار لدى سائر العقلاء أن انقطاع الإنسان عن تناول الطعام والشراب سببٌ من أسباب الهلاك، ولذلك أباح الله ﷻ للمضطر أن يتناول من المحرمات القدرَ الذي ينقذه من الهلاك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾ [البقرة: ١٧٣].

إذا تقرر ما سبق، فإن إضراب الإنسان كلياً عن الطعام حتى الموت أمرٌ محرمٌ شرعاً، ويُعَدُّ ضرباً من ضروب الانتحار، وذلك للأدلة الآتية:

١ ـ عموم الأدلة الناهية عن قتل النفس والإلقاء بها في التهلكة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. ومما لا شك فيه أن الامتناع عن تناول الطعام بشكلٍ كامل هو سببٌ من أسباب الهلاك، ومن فعل ذلك فهو في الحقيقة قاتلٌ لنفسه؛ لأنه باشر سبباً يفضي إلى الموت غالباً[١].

٢ ـ الإجماع: فقد أجمع أهل العلم على أن من امتنع عن الأكل والشرب المباح حتى مات كان قاتلاً لنفسه.

قال الإمام الجصاص: «ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلاً لنفسه متلفاً لها عند جميع أهل العلم...»[٢].

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية ٦/ ٢٨٢؛ معالم نظرية الانتحار في الفقه الإسلامي ص١٩.

(٢) أحكام القرآن للجصاص١/ ١٥٧.

وقال الإمام القرطبي: «ولا خلاف أنه لا يجوز له قتل نفسه بالإمساك عن الأكل وأنه مأمورٌ بالأكل على جهة الوجوب»[١]. وتأسيساً على ما سبق؛ فإن الإضراب عن الطعام المباح[٢] بشكلٍ كلي حتى الهلاك أمرٌ محرم ويعتبر ضرباً من ضروب الانتحار، لما تقدم ذكره من الأدلة، والله أعلم.

ثانياً: الحكم الشرعي للإضراب الرمزي عن الطعام:

تقدم معنا أن المراد بالإضراب الرمزي عن الطعام: هو الامتناع عن تناول الطعام لفترة وجيزة، بحيث لا يترتب عليه ضررٌ على المضرب.

والذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن هذا النوع من أنواع الإضراب عن الطعام جائزٌ من حيث الأصل، للآتي:

١ ـ لأنه لا يترتب عليه حصول ضرر على المضرب.

٢ ـ لأنه من الأمور العادية، وقد تقدم معنا أن الأصل في العادات الإباحة.

ولكن لمّا كان الإضراب الرمزي عن الطعام ليس مقصوداً لذاته بل هو وسيلةٌ لتحقيق مقصدٍ معين، فإنه لا بد أن يكون هذا المقصد مشروعاً؛ وذلك لأن الوسائل لها أحكام المقاصد، والله أعلم.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٣٣.

(٢) ذكرت قيد «المباح» هنا، احترازاً من الطعام المحرم كالخنزير والميتة، فقد اختلف أهل العلم في وجوب الأكل منه حال الضرورة على قولين. انظرهما في: قواعد الأحكام ١/ ١٣٢؛ المجموع ٩/ ٤٢؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢١/ ٨٠؛ المغني ١٣/ ٣٣١، ٣٣٢؛ الاضطرار إلى الأطعمة والأدوية المحرمة ص٤١ وما بعدها.

الفصل الرابع

موقف الشريعة الإسلامية من أصحاب الآراء غير المشروعة

وفيه تمهيد ومبحثان:

تمهيد.

المبحث الأول: الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة.

المبحث الثاني: معاقبة أصحاب الآراء غير المشروعة.

تمهيد

جاءت الشريعة الإسلامية الغرّاء ـ وغيرها من الشرائع السماوية السابقة ـ بالمحافظة على الضرورات الخمس ـ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ـ والتي «إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامةٍ، بل على فساد وتهارج[1] وفوت حياة وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[2].

ولا يمتري أحدٌ في أن أهم هذه المقاصد الخمسة هو الدين، بل هو لبُّ المقاصد كلها وروحها، وأسها وجذرها، وما عداه متفرع عنه محتاجٌ إليه، احتياج الفرع إلى أصله، لا يستقيم إلا به، ولا يؤدي ثمرته ويؤتي أكله إلا بتغذيته[3].

إذا تقرر ما سبق؛ من أن مقصد الدين هو أهم المهمات، فقد تكفل الله ﷻ بحفظه قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، وقد فرض الله من الفرائض وشرع من الشرائع والأحكام ما يتم به حفظ هذا الدين، وهذا الحفظ يكون من جانبين[4]:

---

(١) التهارج: الفتن والقتال. انظر: اللسان (هرج) ١٥/٦٩.
(٢) الموافقات ٢/١٨.
(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص١٩٢.
(٤) انظر: الموافقات ٢/١٨؛ مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص١٩٤ وما بعدها.

الأول: من جانب الوجود وذلك بالمحافظة على ما يقيم أركانه ويثبت قواعده، وذلك: بالعمل به، وتحكيمه في كل شئون الحياة، والدعوة إليه والجهاد من أجله.

والثاني: من جانب العدم وذلك بدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليه.

ومن ذلك ـ ما نحن بصدد بيانه في هذا الفصل ـ من رد الآراء غير المشروعة وبيان فسادها وانحرافها، وتعرية أصحابها وفضحهم وكشفهم للناس، بل وزجرهم وعقابهم إذا اقتضى الأمر.

والمَعنيُّ بالوظيفة الدينية السابقة صنفان من الناس:

الأول: العلماء، وذلك ببيان الدين الصحيح، والوقوف في وجه أصحاب الآراء غير المشروعة والأفكار المنحرفة؛ بألسنتهم وأقلامهم.

الثاني: الحكام، وذلك بتنفيذ أحكام الله في أهل الأهواء والخارجين عن الدين، وإنزال العقوبة المناسبة بهم، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى في هذا الفصل، وبالله التوفيق.

المبحث الأول

الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة

تعريف الرد وبعض الألفاظ ذات الصلة به

أولاً: تعريف الرد:

وهو في اللغة: صرف الشيء ورجعه، وهو مصدر: رددت الشيء.

وارتد عن الشيء: تحول عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾ [البقرة: ٢١٧]. ورد عليه الشيء إذا لم يقبله وكذلك إذا خطّأه[١].

وفي الاصطلاح: مناقشة الآراء المخالفة وبيان وجه مخالفتها ثم إرجاعها على صاحبها[٢].

(١) انظر: اللسان (ردد) ٥/ ١٨٤؛ المصباح (رددت) ١/ ٢٢٤.

(٢) فقه التعامل مع المخالف ص١٩، بتصرف يسير.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة بالرد:

١ ـ المجادلة:

وهي في اللغة: مشتقة من الجَدْل وهو: شدة الفتل، وجَدَلت الحبل أجدله جدلاً إذا شددت فتله، وفتلته فتلاً محكماً.

والجَدَل: شدة الخصومة، يقال: إنه لجدلٍ؛ أي: شديد الخصام[١].

وفي الاصطلاح: هي المنازعة في المسألة العلمية لإلزام الخصم سواءٌ كان كلامه في نفسه فاسداً أو لا[٢].

٢ ـ المناظرة:

وهي في اللغة: مشتقة من النظر، وهو: تأمل الشيء بالعين، وتناظرت النخلتان: نظرت الأنثى منها إلى الفُحّال فلم ينفعها تلقيح حتى تلقح منه. وتناظرت الداران: تقابلتا.

والتناظر: التراوض في الأمر، والنظير والمناظر: المثل[٣].

وناظره مناظرة: جادله مجادلة[٤].

وفي الاصطلاح: هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب[٥].

٣ ـ المحاورة:

وهي في اللغة: مفاعلة من الحَوْر: وهو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء والتردد فيه.

---

(١) انظر: اللسان (جدل) ٢/ ٢١١؛ المصباح (جدل) ١/ ٩٣.
(٢) الكليات ص٨٤٩، وانظر: التعريفات ص١٠١.
(٣) انظر: اللسان (نظر) ١٤/ ١٩١ وما بعدها.
(٤) المصباح (نظرته) ٢/ ٦١٢.
(٥) التعريفات ص٢٩٨، وانظر: الكليات ص٨٤٩.

والمحاورة: المجاوبة، والتحاور: التجاوب. والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام[(١)].

وفي الاصطلاح: «مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين»[(٢)].

وقيل هو: «نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما، بطريقةٍ متكافئة فلا يستأثر أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب»[(٣)].

بيان أهمية الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة

الفرع الأول: منزلة الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة من الدين

تقدم معنا[(٤)] أن الدين[(٥)] هو أهم المقاصد الخمسة التي جاءت الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع السماوية السابقة برعايتها والمحافظة عليها.

وكما سبق وأن بيّنا أن حفظ الدين يتم بأمرين[(٦)]:

الأول: ما يقيم أركانه ويثبت قواعده، وذلك عبارة عن مراعاته من جهة الوجود.

---

(١) انظر: اللسان (حور) ٣/ ٣٨٣ وما بعدها.
(٢) الحوار آدابه وضوابطه ص٢٢.
(٣) أصول الحوار ص٦.
(٤) انظر: ص١٩٠.
(٥) الدين في اللغة يأتي بمعنى: الجزاء، والطاعة، والحساب. انظر: اللسان (دين) ٤/ ٤٦٠.
وفي الاصطلاح عُرِّف بأنه: «وضع إلٰهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو من عند الرسول ﷺ». التعريفات ص١٤١.
(٦) انظر: الموافقات ٢/ ١٨.

الثاني: ما يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع فيه وذلك عبارة عن مراعاته من جهة العدم.

والذي يعنينا في هذا المقام هو الكلام على ما يدرأ الاختلال والفساد عن الدين، والمتمثل في الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة والأفكار المنحرفة، وذلك بدحض شبهاتهم وكشف عوارهم للناس حتى لا ينخدعوا ويغتروا بهم.

والرد على أصحاب الآراء غير المشروعة من أشرف وظائف العلماء، وهو باب عظيم من أبواب الجهاد في سبيل الله[١]. وما أصدق وصف الإمام أحمد للعلماء حيث قال: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى... ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدع، وأطلقوا عقال الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مخالفة الكتاب»[٢].

وفي ذلك أيضاً يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالرادّ على أهل البدع مجاهدٌ، حتى كان يحيى بن يحيى يقول: الذب عن السنة أفضل الجهاد»[٣].

وقد صح عنه ﷺ أنه قال: «**جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم**»[٤].

---

(١) انظر: الرد على المخالف ص٣٩.
(٢) الرد على الجهمية ص٨٥.
(٣) مجموع الفتاوى ٤/ ١٣.
(٤) أخرجه أبو داود، في الجهاد، باب: كراهية ترك الغزو، ح٢٥٠١ (سنن أبي داود مع عون المعبود ٧/ ١٣١)؛ والنسائي في الجهاد، باب: وجوب الجهاد، ح٣٩٦ (سنن النسائي مع شرح السيوطي ٦/ ٣١٤)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٣/ ٧٩ برقم٣٠٨٥.

«فالرد على أهل الباطل، ومجادلتهم، ومناظرتهم، حتى تنقطع شبهتهم ويزول عن المسلمين ضررهم، مرتبةٌ عظيمةٌ من منازل الجهاد باللسان، واللسان أحد القلمين»[١].

وفي بيان أهمية هذه المنزلة الجهادية بالقلم واللسان يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإذا كان النصح واجباً في المصالح الدينية الخاصة والعامة: مثل نَقَلة الحديث الذين يغلطون أو يكذبون، كما قال يحيى بن سعيد[٢]: سألت مالكاً، والثوري والليث بن سعد[٣] ـ أظنه ـ والأوزاعي[٤] عن رجل يتهم في الحديث أو لا يحفظ؟ فقالوا: بيّن أمره. وقال بعضهم لأحمد بن حنبل: إنه يثقل عليّ أن أقول: فلانٌ كذا، وفلانٌ كذا. فقال: إذا سكتَّ أنت وسكتُّ أنا، فمتى يعرف الجاهلُ الصحيح من السقيم؟! ومثل أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة، فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجبٌ باتفاق المسلمين، حتى قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟

---

(١) الرد على المخالف ص٣٩.

(٢) هو: يحيى بن سعيد بن فرُّوخ، أبو سعيد التميمي مولاهم البصري، الأحول، القطان، الإمام الكبير، أمير المؤمنين في الحديث، ولد في أول سنة ١٢٠هـ، قال فيه أحمد بن حنبل: ما رأيت بعينيّ مثل يحيى بن سعيد القطان، توفي سنة ١٩٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٧٥؛ شذرات الذهب ١/ ٣٥٥.

(٣) هو: الليث بن سعد بن عبد الرحمٰن؛ أبو الحارث الفهمي مولاهم، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، عالم الديار المصرية، ولد بمصر عام ٩٤هـ، كان إماماً مجتهداً إلا أن مذهبه اندثر بموته، لعدم تدوينه، ولقلة أتباعه، توفي بمصر سنة ١٧٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ١٣٦؛ البداية والنهاية ١/ ١٣٦.

(٤) هو: عبد الرحمٰن بن عمرو بن يحمد، أبو عمرو الأوزاعي، شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام، ولد سنة ٨٨هـ، كان فقيهاً مجتهداً عالماً بالحديث، انتشر مذهبه في الشام والأندلس، ولكن لم يطل انتشاره وقل أتباعه ثم اندرس، توفي الأوزاعي ببيروت سنة ١٥٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/ ١٠٧؛ شذرات الذهب ١/ ٢٤١.

فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين، هذا أفضل. فبيّن أن نفع هذا عام للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله، إذ تطهير سبيل الله ودينه ومنهاجه وشرعته ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجبٌ على الكفاية باتفاق المسلمين، ولولا من يقيمه الله لدفع ضرر هؤلاء؛ لفسد الدين، وكان فساده أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب، فإن هؤلاء إذا استولوا لم يفسدوا القلوب وما فيها من الدين إلا تبعاً، وأما أولئك فهم يفسدون القلوب ابتداءً.

وأعداء الدين نوعان: الكفار، والمنافقون. وقد أمر الله نبيه بجهاد الطائفتين في قوله: ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣؛ التحريم: ٩]، في آيتين من القرآن. فإذا كان أقوامٌ منافقون يبتدعون بدعاً تخالف الكتاب، ويلبسونها على الناس، ولم تبين للناس: فسد أمرُ الكتاب، وبُدِّل الدين، كما فسد أهل الكتاب قبلنا بما وقع فيه من التبديل الذي لم يُنكر على أهله.

وإذا كان أقوامٌ ليسوا منافقين ولكنهم سمّاعون للمنافقين، فقد التبس عليهم أمرهم حتى ظنوا قولهم حقاً؛ وهو مخالفٌ للكتاب، وصاروا دعاةً إلى بدع المنافقين، كما قال تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧]، فلا بُدَّ أيضاً من بيان حال هؤلاء، بل الفتنة بحال هؤلاء أعظم، فإن فيهم إيماناً يوجب موالاتهم، وقد دخلوا في بدعٍ من بدع المنافقين التي تفسد الدين، فلا بُدَّ من التحذير من تلك البدع، وإن اقتضى الأمر ذكرهم وتعيينهم، بل ولو لم يكن قد تلقوا تلك البدعة من منافق؛ ولكن قالوها ظانين أنها هدى، وأنها خير، وأنها دين، ولم تكن كذلك لوجب بيان حالها...»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٢٣١ ـ ٢٣٣.

فيتضح مما سبق أن «من بعض حقوق الله على عبده رد الطاعنين على كتابه ورسوله ودينه، ومجاهدتهم بالحجة والبيان، والسيف والسنان، والقلب والجنان، وليس وراء ذلك حبة خردل من إيمان»[١].

الفرع الثاني: **مقاصد الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة**

للرد على أصحاب الآراء غير المشروعة جملةٌ من المقاصد الجليلة والأهداف السامية يمكن أن تتلخص فيما يلي:

أولاً: إعلاء كلمة الحق وإزهاق كلمة الباطل:

وهذا هو المقصد الذي من أجله أرسل الله الرسل وأنزل الكتب؛ لتشرق الأرض بنور ربها، وينخنس الباطل وأهله، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ۝٩﴾ [التوبة: ٣٣؛ الصف: ٩].

فالآراء المنحرفة والأفكار الضالة هي في الحقيقة وسيلة من وسائل شياطين الإنس والجن لإطفاء نور الوحي، ونشر الفساد والضلال والعمى، وفي الرد عليها وكشف زيفها إعلاءٌ لنور الحق، ورفعٌ للواء الشرع، فتستقيم الموازين، وتتزن المفاهيم، ويجلو أمر الباطل أمام الناس ويعلموا أنه منكر فيجتنبوه، كما يتضح لهم الحق فيتبعوه، ويُقبلوا عليه، بخلاف ما إذا عطلت هذه الشعيرة ـ أي: الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة ـ فقد ينخدع كثيرٌ من الناس بالأفكار الهدامة والآراء المنحرفة، فتختلط الأمور ويلتبس الحق بالباطل.

ولهذا كان الرد على المخالفين ممن ينتحلون آراءً غير مشروعة من أهم وظائف الدين، والتي يترتب عليها إعلاء كلمة الحق وقمع الباطل

(١) هداية الحيارى ص١٤.

وأهله، ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾﴾ [الإسراء: ٨١] ﴿قُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ ٱلْبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ ﴿٤٩﴾﴾ [سبأ: ٤٩].

ثانياً: هداية المخالف:

وهذا الأمر مكسبٌ عظيم يجدر بمن تصدى للرد على أصحاب الآراء غير المشروعة أن يحرص عليه، وأن يجتهد في تحصيله؛ إذ الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة ومجادلتهم ليس مقصوداً لذاته بل هو وسيلةٌ لإظهار الحق وهداية الخلق.

والمتأمل في سيرة المصطفى ﷺ يظهر له بجلاء شدة حرصه واهتمامه بهداية قومه، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت للنبي ﷺ: هل أتى عليك يومٌ كان أشدَّ من يوم أُحد؟ قال: «**لقد لقيت من قومِك ما لقيت، وكان أشد ما لقيت منهم يوم العقبة، إذ عرضت نفسي على ابن عبد ياليل بن عبد كلال**[1]**، فلم يجبني إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي، فلم أستفق إلا وأنا بقرن الثعالب**[2]**، فرفعت رأسي فإذا أنا بسحابةٍ قد أظلتني، فنظرت فإذا فيها جبريل، فناداني فقال: إن الله قد سمع قول قومك لك، وما ردوا عليك، وقد بعث الله لك ملك الجبال؛ لتأمره بما شئت فيهم، فناداني ملك الجبال فسلم عليّ ثم قال: يا محمد، فقال: ذلك فيما شئت إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين**[3]**، فقال النبي ﷺ: بل أرجو أن**

(١) ابن عبد ياليل بن عبد كلال هو من سادة الطائف من ثقيف، ومن أكابرهم. انظر: فتح الباري ٦/ ٣٦٣.

(٢) قرن الثعالب هو ميقات أهل نجد ويقال له قرن المنازل أيضاً وهو على بعد يوم وليلة من مكة، وقرن: كل جبل صغير منقطع من جبل كبير. انظر: المصدر السابق ٦/ ٣٦٤.

(٣) الأخشبان: هما جبلا مكة، أبو قبيس والذي يقابله وكأنه قعيقعان، وقال الصاغاني بل هو الجبل الأحمر الذي يشرف على قعيقعان. انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً»(١).

قال الحافظ ابن حجر معلقاً على الحديث السابق: «وفي هذا الحديث بيان شفقة النبي ﷺ على قومه، ومزيد صبره وحلمه، وهو موافقٌ لقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]...»(٢).

ومن صور الحرص على هداية الآخرين وإقناعهم ما جاء في حوار نبي الله إبراهيم مع ربه، والذي ذكره الله في قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤]، فهذا خليل الله عليه السلام يحرص على هداية ذريته من بعده وأن يكون فيهم الخير والهدى والإمامة كما جعل الله له ذلك(٣).

ويكفي في بيان اعتناء الشريعة الإسلامية بهداية المخالفين لها ما رتبه الله عز وجل من أجرٍ على ذلك، فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال له: «**لأَن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيرٌ لك من حمر النعم**»(٤).

ثالثاً: إقامة حجة الله على خلقه:

وهذا من أهم مقاصد الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة، ومن أجل ذلك بعث الله الرسل، قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

---

(١) أخرجه البخاري، في بدء الخلق، باب: إذا قال أحدكم «آمين»... إلخ ح٣٢٣١ (صحيح البخاري مع الفتح ٦/ ٣٦٠)؛ ومسلم، في الجهاد، باب: ما لقي النبي ﷺ من أذى المشركين والمنافقين ح٤٦٢٩ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٣٦٥).

(٢) فتح الباري ٦/ ٣٦٤.

(٣) الحوار آدابه وضوابطه ص٢٠٠.

(٤) أخرجه البخاري، في المغازي، باب غزوة خيبر، ح٤٢١٠ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/ ٥٤٤) ومسلم، في فضائل الصحابة، باب من فضائل علي، ح٦١٧٣ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٥/ ١٧٣).

وقال ﷺ: **«لا أحدٌ أحب إليه العُذر من الله، من أجل ذلك بعث الرسل مبشرين ومنذرين»**[(١)].

وببعثه للرسل «قطع الله حجة كُلِّ مبطل ألحد في توحيده وخالف أمره بجميع معاني الحجج القاطعة عذرة؛ إعذاراً منه بذلك إليهم لتكون لله الحجة البالغة عليهم وعلى جميع خلقه»[(٢)].

فالرادّ على أصحاب الآراء غير المشروعة لا شك أنه يبلغ رسالة الله ويقيم الحجة على الناس إعذاراً وإنذاراً[(٣)].

رابعاً: كفُّ عدوان المبطلين:

فإن في الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة، وكشف زيغهم وباطلهم، كفّاً لعدوانهم ودفعاً لصيالهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فمن كان عالماً بالحق، فمناظرته المحمودة أن يبين لغيره الحجة التي تهديه إن كان مسترشداً طالباً للحق إذا تبين له، أو يقطعه ويكف عدوانه إذا كان معانداً، غير متبع للحق إذا تبين له، ويوقفه ويُسلكه ويبعثه على النظر في أدلة الحق إن كان يظن أنه حق وقصده الحق»[(٤)].

وقال القرطبي: «فأما الجدال فيها ـ أي: في آيات الله ـ لإيضاح ملتبسها، وحل مشكلها، ومقادحة أهل العلم في استنباط معانيها، ورد أهل الزيغ بها وعنها فمن أعظم الجهاد في سبيل الله»[(٥)].

---

(١) أخرجه البخاري، في التوحيد، باب: قول النبي ﷺ لا شخصٌ أغير من الله، ح٧٤١٦ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٤١١)؛ ومسلم في التوبة، باب غيرة الله تعالى، ح٦٩٢٦ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٧/ ٨٠).

(٢) جامع البيان ٩/٤٠٨.

(٣) انظر: فقه التعامل مع المخالف ص٢٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ١٦٧.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ١٢١.

شروط الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة

لمّا كان المقصد من الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة هو ـ في الجملة ـ جلب المصلحة ودرء المفسدة عن الناس في العاجل والآجل؛ فإن هناك مجموعة من الشروط التي يلزم توفرها في هذا الباب، منها:

أولاً: الإخلاص والمتابعة: أي إخلاص العمل لله طلباً لثوابه وابتغاءً لمرضاته، ووفقاً لهدي نبيه ﷺ، وهذان الأمران هما ركنان لكل عمل يتقرب به إلى الله[1]، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥]، وقال تعالى: ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢]. قال الفضيل بن عياض[2] في قوله تعالى: ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ [الملك: ٢]: «أي أخلصه وأصوبه، وقال: إن العمل إذا كان خالصاً لله ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل، حتى يكون خالصاً وصواباً، والخالص إذا كان لله ﷻ، والصواب إذا كان على السنة»[3]. ومما يؤكد أهمية ركن الإخلاص قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى..**»[4].

ومما يؤكد أهمية ركن المتابعة قوله ﷺ: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ**»[5].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١/ ٣٣٣.
(٢) هو: الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، أبو علي التميمي اليربوعي الخرساني، الإمام القدوة الثبت العابد، ولد بسمرقند، ثم انتقل إلى مكة وجاور بالحرم متعبداً، وتوفي بمكة سنة ١٨٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٢١؛ شذرات الذهب ١/ ٣٦١.
(٣) جامع العلوم والحكم ١/ ٧٢.
(٤) أخرجه البخاري، في بدء الوحي، ح١ (صحيح البخاري مع الفتح ١/ ١٥)؛ ومسلم، في الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية، ح٤٩٠٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٣/ ٥٥)».
(٥) تقدم تخريجه ص٧١.

فلا بُدَّ لمن يتصدى للرد على أصحاب الآراء غير المشروعة من أن يكون قصده بهذا الرد التقرب إلى الله تعالى، ولا يقصد من وراء رده على غيره أو مجادلته له أيَّ حظوظ دنيوية، كحب الظهور والانتصار للنفس وما إلى ذلك[١].

كما أنه يجب على من يتصدى للرد على أصحاب الآراء غير المشروعة أن يكون منهجه في التعامل معهم موافقاً للشرع، لا مصادماً له، فلا يدفع الباطل بمثله، وإنما يبطله بالحق، وفي الحق غنىً عن الباطل[٢].

وقد أنكر الإمام أحمد على مَنْ ردَّ قولاً بدعياً بمثله، وقال في حقه: كلما ابتدع بدعةً اتسعوا في جوابها، وقال: يستغفر ربه الذي ردَّ عليهم بمحدثةٍ، وأنكر على من ردَّ بشيءٍ من جنس الكلام[٣]. وهذا نوع من المجادلة التي نهى الله عنها في قوله: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر: ٥]، وهذا خروجٌ عن سلطان الحق إلى حيز المغالبة والمواثبة، ودفعُ آفةٍ بآفة[٤].

ثانياً: الأهلية:

وذلك بأن يكون المتصدي للرد على أصحاب الآراء غير المشروعة عنده من العلم ما يستطيع به الرد على المخالف، حتى يكون تعامله معه على بصيرة[٥]. قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨]، قال ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية: «يقول تعالى لرسوله ﷺ إلى الثقلين الجن

---

(١) انظر في ذلك: الفقيه والمتفقه ٢/ ٤١.

(٢) انظر: فقه التعامل مع المخالف ص٣٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٤) انظر: الرد على المخالف ص٥٥.

(٥) انظر: فقه التعامل مع المخالف ص٣٤؛ الحوار آدابه وضوابطه ص٢٧٧.

والإنس آمراً له أن يخبر الناس أن هذه سبيله؛ أي: طريقته ومسلكه وسنته، وهي الدعوة إلى شهادة أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك يدعو إلى الله بها على بصيرة من ذلك ويقين وبرهان، هو وكل من اتبعه يدعو إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ، على بصيرة ويقين وبرهان عقلي وشرعي»[(١)].

وقد ذمّ الله تعالى الذين يجادلون بغير علم فقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ۝٨﴾ [الحج: ٨]، وقال تعالى منكراً على أهل الكتاب محاجتهم بالباطل وبدون علم: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۝٦٦﴾ [آل عمران: ٦٦]، ففي هذه الآية إنكارٌ على كل من يحاج فيما لا علم له به[(٢)]، قال الإمام القرطبي: «في الآية دليلٌ على المنع من الجدال لمن لا علم له، والحظر على مَنْ لا تحقيق عنده... وقد ورد الأمر بالجدال لمن علِمَ وأيقن فقال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ٢٥]»[(٣)].

ولما كان الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة هو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه يجب على مَنْ تصدى لهذا الأمر أن يكون فقيهاً بما يأمر فقيهاً بما ينهى[(٤)].

يقول الإمام النووي: «إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة والمحرمات المشهورة كالصلاة والصيام والزنا والخمر ونحوها، فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال ومما يتعلق

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٤/٥٨.
(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم ١/٣٨٢.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٤/٧٠؛ وانظر: تيسير الكريم الرحمن ص١٣٤.
(٤) انظر: فقه التعامل مع المخالف ص٣٥.

بالاجتهاد، لم يكن للعوام مدخلٌ فيه، ولا لهم إنكاره بل ذلك للعلماء»[١].

«وليس كل ما عرفه الإنسان أمكنه تعريف غيره به، فلهذا كان النَظر أوسع من المناظرة، فكل ما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه، وليس كل ما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كل أحدٍ به»[٢].

ثالثاً: الإنصاف والعدل:

إن العدل والإنصاف مِنْ أهم الشروط التي يجب على مَنْ تصدى للرد على أصحاب الآراء المنحرفة أن يستصحبها، حيث إن الإسلام هو دين العدل والإنصاف قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: ٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠]، وقد أمرنا الله بالعدل في أقوالنا: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، كما أمرنا بالعدل في أحكامنا: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ﴾ [النساء: ٥٨].

ومن نماذج العدل والإنصاف مع المخالف في القرآن الكريم:

١ ـ إنصاف أهل الكتاب مع ما فيهم من صفات ذميمة: قال الله تعالى في أهل الكتاب: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [آل عمران: ١١٢]، ثم أنصف الله ﷻ المتقين منهم بقوله: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءًۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [آل عمران: ١١٣] الآيات.

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٢/ ٢٣.
(٢) الرد على المخالف ص٥٤.

فالآيات السابقة تتضمن غاية الإنصاف والعدل للقلة الخيرة من أهل الكتاب التي وعدها الله بالوعد الصادق مِنْ: أنهم لن يبخسوا حقاً ولن يُكفروا أجراً، مع الإشارة إلى أن الله سبحانه علم أنهم من المتقين[١].

٢ ـ ومن أمثلة الإنصاف في الحوار مع المخالف ما جاء في محاورة مؤمن آل فرعون لقومه، ومنها ما حكاه الله تعالى عنه بقوله: ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ۝٢٨﴾ [غافر: ٢٨].

وقد ذكر سيد قطب[٢] وجهاً في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ﴾ ثم قوله: ﴿وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾ قائلاً: «ثم يفرض لهم أسوأ الفروض، ويقف معهم موقف المنصف أمام القضية، تمشياً مع أقصى فرضٍ يمكن أن يتخذوه ﴿وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ﴾ وهو يحمل تبعة عمله، ويلقى جزاءه، ويتحمل جريرته، وليس هذا بمسوغٍ لهم أن يقتلوه على أية حال.

وهناك الاحتمال الآخر، وهو أن يكون صادقاً، فيحسن الاحتياط لهذا الاحتمال وعدم التعرض لنتائجه ﴿وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾... وإصابتهم ببعض الذي يعدهم هو كذلك أقل احتمال في القضية، فهو لا يطلب إليهم أكثر منه. وهذا منتهى الإنصاف في الجدل والإفحام»[٣].

---

(١) انظر: في ظلال القرآن ١/٤٥٠.

(٢) هو: سيد بن قطب بن إبراهيم، مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية موشا في أسيوط سنة ١٣٢٤هـ انضمّ إلى جماعة الإخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة، وتولى تحرير جريدتهم، وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه إلى أن صدر الأمر بإعدامه في سنة ١٣٨٧هـ، من مصنفاته: «في ظلال القرآن» و«العدالة الاجتماعية في الإسلام». انظر: الأعلام ٣/١٤٧.

(٣) في ظلال القرآن ٥/٣٠٧٩؛ وانظر: الحوار آدابه وضوابطه ص١٤٧.

ومن العدل والإنصاف مع المخالف في السنة المطهرة:

ما جاء في حديث أبي هريرة ﷺ، والذي فيه أن النبي ﷺ وكله بحفظ زكاة رمضان، فأتاه آتٍ فجعل يحثو من الطعام، فأمسك به ثم خلى سبيله، ثم عاد الثانية والثالثة، إلى أن قال في الثالثة: دعني أعلمك كلمات ينفعك الله بها. قال: قلت: ما هُنَّ؟ قال: إذا أويت إلى فراشك فأقرأ آية ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فإنه لن يزال عليك من الله حافظ، ولا يقربنك شيطان حتى تصبح، فلما أخبر النبي ﷺ قال له: «**أما إنه صدقك وهو كذوب، تعلم من تخاطب منذ ليالٍ يا أبا هريرة؟ قال: لا، قال: ذاك شيطان**»[١].

ففي الحديث السابق أنموذج ناصع من نماذج الإنصاف مع المخالف، وأن من تمام العدل مع الخصم قبول قوله إذا كان صواباً بغضِّ النظر عن شخصه «فالمسلم الحق كناشد الضالة يطلبها سواءٌ ظهرت على يده أو على يد غيره»[٢].

رابعاً: كشف شبهة المخالف وبيان زيفها:

وذلك حتى لا يبقى للمخالف، ولا لمن عرضت له هذه الشبهة من سامع أو قارئ، متعلق يكون سبباً في ضعف الحق أو التباسه بالباطل[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرةً تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد

(١) أخرجه البخاري، في الوكالة، باب: إذا وكل رجلاً فترك الوكيل شيئاً.. إلخ، ح٢٣١٠، تعليقاً (صحيح البخاري مع الفتح ٤/٥٦٨).
(٢) الرد على المخالف ص٦٠.
(٣) انظر: الرد على المخالف ص٦٠.

كلامه العلم واليقين»[(١)].

حكم مجادلة أصحاب الآراء غير المشروعة

تقدم معنا أنّ المراد بالجدل: المنازعة في المسألة العلمية لإلزام الخصم سواءٌ كان كلامه في نفسه فاسداً أو لا. والجدل أسلوبٌ من أساليب الرد على المخالف لإفحامه وبيان ضعف مقالته.

وقد ورد لفظ الجدل في القرآن تسعةً وعشرين مرة، كلها في سياق الذم، إلا في ثلاثة مواضع[(٢)].

أما في السنة فقد عقدَ أئمة الحديث في كتبهم أبواباً تدل على كراهية الجدل، وأدرجوا تحتها جملةً من الأحاديث النبوية الشريفة الدالة على هذا المعنى. كما تتابعت مقالات الأئمة في ذم الجدل والتنفير منه.

وفي المقابل، فقد وردت نصوصٌ من الكتاب والسنة وكلام أهل العلم تدل على مشروعية الجدل.

وسنورد فيما يلي طرفاً من النصوص التي تأمر بالجدل وتحث عليه، والنصوص التي تنهى عنه وتحذر منه، ثم نتبع ذلك ببيان وجه الجمع والتوفيق بينها.

النصوص التي أمرت بالجدل وأباحته:

أولاً: من القرآن الكريم:

١ - قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، ففي هذه الآية دعوة صريحة للجدال بالتي هي أحسن.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) انظر: كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم لابن الحنبلي ص٥١؛ الحوار آدابه وضوابطه ص٢٤.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله تعالى أمر بمجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن من الرفق واللين والإنصاف ونحوه[(١)].

٣ ـ ما ذكره الله تعالى حكايةً عن قوم نوح أنهم قالوا لنبيهم: ﴿يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ١٢].

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن القرآن لم ينكر عليهم ما نسبوه لنوحٍ من المجادلة[(٢)].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١]. وفي هذه الآية إقرار للجدال.

٥ ـ ما أخبر الله تعالى به من محاجة إبراهيم عليه السلام لقومه في معرض التقرير لها والثناء عليه بها في قوله جلّ شأنه: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

٦ ـ قال تعالى مخبراً عن محاجة إبراهيم عليه السلام لأبيه وقومه: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ ۝٥٢ قَالُواْ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ۝٥٣ قَالَ لَقَدۡ كُنتُمۡ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ۝٥٤ قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا بِٱلۡحَقِّ أَمۡ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ۝٥٥ قَالَ بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ۝٥٦﴾ [الأنبياء: ٥٢ ـ ٥٦].

---

(١) انظر: مناهج الجدل ص٥٣.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/ ٢٠.

٧ ـ قال تعالى مخبراً عن محاجة موسى عليه السلام الفرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشعراء: ٢٣ ـ ٣٠].

وقد ذكر الله عز وجل محاجة إبراهيم عليه السلام لأبيه وقومه ومحاجة موسى عليه السلام لفرعون في معرض الثناء والمدح، مما يدل على مشروعية المجادلة والمحاجة.

ثانياً: من السنة:

١ ـ ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**احتجَّ آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخطّ لك بيده، أتلومني على أمرٍ قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟! فحج آدم موسى، فحجَّ آدم موسى ثلاثاً**»[(١)].

٢ ـ ما حصل بين النبي ﷺ وبين عمر رضي الله عنه من مجادلةٍ في صلح الحديبية، وذلك أنه لمّا جرى الصلح بين المسلمين والمشركين ولم يبق إلا الكتاب، وثب عمر فأتى أبا بكر فقال له: يا أبا بكر أليس برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: بلى. قال: فعلام نعطي الدنية[(٢)] في ديننا؟ قال أبو بكر: يا عمر الزم

(١) أخرجه البخاري، في القدر، باب تحاج آدم وموسى عبد الله، ح٦٦١٣ (صحيح البخاري مع الفتح ١١/٥١٣)؛ ومسلم، في القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ح٦٦٨٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٦/٤١٦).

(٢) الدَّنية: الخصلة المذمومة. النهاية في غريب الحديث والأثر (دنا) ٢/١٢٨.

غَرْزه فإني أشهد أنه رسول الله. قال عمر: وأنا أشهد أنه رسول الله. ثم أتى إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ألست برسول الله؟ قال: **بلى**، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: **بلى**، قال: أوليسوا بالمشركين؟ قال: **بلى**، قال: فعلام تعطي الدنيّة في ديننا، قال: **أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني**[(١)].

٣ ـ مجادلة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لليهود في جبريل وميكائيل عليهما السلام، فقد كان لعمر أرضٌ بأعلى المدينة، وكان يأتيها، وكان طريقه على موضع مدارسة اليهود، وكان كلّما مَرَّ دخل عليهم فسمع منهم، وإنه دخل عليهم ذات يوم، فقالوا: يا عمر! ما مِنْ أصحاب محمد أحدٌ أحبُّ إلينا منك؛ إنهم يمرون بنا فيؤذوننا وتمرُّ بنا فلا تؤذينا، وإنا لنطمع فيك. فقال لهم عمر: أي يمين فيكم أعظم؟ قالوا: الرحمٰن. قال: فبالرحمٰن الذي أنزل التوراة على موسى بطور سيناء[(٢)] أتجدون محمداً عندكم نبي؟ فسكتوا قال: تكلموا ما شأنكم؟ والله ما سألتكم وأنا شاك في شيءٍ من ديني، فنظر بعضهم إلى بعضٍ، فقام رجلٌ منهم، فقال: أخبروا الرجل أو لأخبرنه. قالوا: نعم! إنا لَنجده مكتوباً عندنا، ولكن صاحبه من الملائكة الذي يأتيه الوحي هو جبريل، وجبريل عدونا، وهو صاحب كُلِّ قتال وعذاب وخسف، ولو أنه كان وليه ميكائيل لآمنا به، فإن ميكائيل صاحب كل رحمةٍ وكل غيث. قال: فأنشدكم الرحمٰن الذي أنزل التوراة على موسى أين جبريل وأين ميكائيل من الله عز وجل؟ قالوا: جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره. قال عمر: فأشهد أن الذي هو عدوَّ للذي عن يمينه عدوٌّ للذي عن

---

(١) البداية والنهاية ١٣٦/٤.

وأصله في البخاري، في الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام.. إلخ، ح٢٧١١ (صحيح البخاري مع الفتح ٣٦٨/٥).

(٢) طور سيناء: اسم جبل بقرب أيلة وعنده بليد فتح في زمن النبي ﷺ، وهو الجبل الذي كلّم الله تعالى عنده موسى عليه السلام. انظر: معجم البلدان ٥٣/٤ ـ ٥٤.

يساره، والذي هو عدوٌّ للذي عن يساره عدوٌّ للذي عن يمينه وأنه مَنْ كان عدواً لهما فإنه عدوٌّ لله، ثم رجع عمر ليخبر النبي ﷺ، فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي، فدعاه النبي ﷺ فقرأ عليه: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾﴾ الآيات [البقرة: ٩٧ ـ ٩٨]، فقال عمر: والذي بعثك بالحق لقد جئت وما أريد إلا أن أخبرك[١].

ثالثاً: ما يؤثر عن السلف الصالح في هذا الباب:

١ ـ عن أسد بن الفرات[٢] قال: «بلغني أن قوماً كانوا يتناظرون بالعراق في العلم، فقال قائل: مَنْ هؤلاء؟ فقيل له: قومٌ يقسمون ميراث محمد ﷺ»[٣].

٢ ـ عن عمر بن عبد العزيز[٤] قال: «رأيت ملاحاة[٥] الرجال تلقيحاً لألبابهم»[٦].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٥٧ باب: إتيان المناظرة والمجادلة، برقم١٨٢٣، وصحح محقق الكتاب هذا الأثر.

(٢) هو: أسد بن الفرات، أبو عبد الله الحراني ثم المغربي المالكي، الإمام العلامة القاضي الأمير، مقدم المجاهدين، ولد بحران سنة ١٤٤هـ، وروى أسدٌ عن مالك بن أنس الموطأ، من مصنفاته الأسدية في فقه المالكية، توفي من جراحات أصابته وهو محاصر سرقوسة براً وبحراً سنة ٢١٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٢٥؛ الديباج المذهب ص١٦١.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٧٢، باب إتيان المناظرة والمجادلة، برقم١٨٥٣.

(٤) هو: عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، أبو حفص القرشي الأموي المدني ثم المصري، الخليفة الزاهد الراشد، الإمام الحافظ العلامة المجتهد، ولد سنة ٦٣هـ، وتوفي بحمص سنة ١٠١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ١١٤؛ البداية والنهاية ٩/ ١٦٣.

(٥) الملاحاة هي: المنازعة والمجادلة. انظر: اللسان (لحا) ١٢/ ٢٥٨.

(٦) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٧٢، باب: إتيان المناظرة والمجادلة برقم١٨٥٤.

٣ ـ عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم[1] قال: «ما رأيت أحداً يناظر الشافعي إلا رحمته لما أرى من مقامه بين يدي الشافعي»[2] وقال: «لو رأيت الشافعي يناظر لظننت أنه سبع يأكلك»[3].

والأمثلة عن السلف في هذا الباب كثيرة، قال ابن عبد البر: «وأما تناظر العلماء وتجادلهم في مسائل الأحكام، من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم فأكثر من أن يحصى. . .»[4].

النصوص التي نهت عن الجدل وذمته:

أولاً: من القرآن الكريم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ۝٤﴾ [غافر: ٤].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ۝٣٥﴾ [غافر: ٣٥].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ﴾ [غافر: ٥٦].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٖ ۝٣٥﴾ [الشورى: ٣٥].

---

(١) هو: محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، أبو عبد الله المصري، الإمام الفقيه، ولد سنة ١٨٢هـ، قال فيه ابن خزيمة: كان أعلم من رأيت على أديم الأرض بمذهب مالك، من مصنفاته: «الرد على الشافعي» و«أحكام القرآن»، توفي سنة ٢٦٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٩٧؛ الديباج المذهب ص٣٣٠.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٧٣، باب: إتيان المناظرة والمجادلة، برقم١٨٥٧.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٩٧٤، نفس الباب، برقم١٨٥٨.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٩٦٩.

٥ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٧].

٦ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١] والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ثانياً: من السنة:

١ ـ ما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**أبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخصِم**»[1].

٢ ـ عن أبي أمامة[2] رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما ضَلَّ قومٌ بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢا﴾ [الزخرف: ٥٨]»[3].

٣ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم**»[4].

---

(١) الألدُّ: شديد الخصومة. والخصِمُ: الحاذق بالخصومة. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٦/ ٤٣٦.
والحديث أخرجه البخاري، في التفسير، باب: وهو ألدُّ الخصام، ح٤٥٢٣ (صحيح البخاري مع الفتح ٨/ ١٨٨)؛ ومسلم، في العلم، بابٌ في الألدُّ الخصم، ح٢٧٢٢ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٦/ ٤٣٦).

(٢) هو: صدي بين عجلان بن وهب، أبو أمامة الباهلي، صاحب رسول الله ﷺ، نزيل حمص، روى علماً كثيراً، كان في حجة الوداع ابن ثلاثين سنة، توفي سنة ٨٦ وقيل سنة ٨١هـ. انظر: الاستيعاب ٢/ ٢٨٩؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٣٥٩.

(٣) أخرجه الترمذي، في تفسير القرآن، بابٌ: ومن سورة الزخرف، وقال: هذا حديث حسن صحيح ح٣٣٠٦ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٩/ ١٣٠)؛ وابن ماجه، في السنة، باب اجتناب البدع والجدل، ح٤٨ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ١/ ٣٧) وحسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ١/ ١٣٣.

(٤) أخرجه مسلم، في العلم، باب النهي: عن اتباع المتشابه، ح٦٧١٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٦/ ٤٣٣).

فهذا تحذيرٌ من النبي ﷺ من مجادلة أهل البدع الذين يجادلون بالمتشابه[(١)].

وقد بوب بعض أئمة الحديث في كتبهم بما يدل على ذم الجدل وكراهيته، فمن ذلك ما بوب به الإمام أبو داود[(٢)] في سننه، في كتاب السنة، قال: «باب النهي عن الجدل واتباع المتشابه في القرآن»[(٣)].

كما بوب الإمام ابن ماجه[(٤)] في مقدمة السنن «باب اجتناب البدع والجدل»[(٥)].

ثالثاً: ما أثر عن السلف في هذا الباب:

تكاثرت الأقوال عن السلف الصالح من الصحابة فمن بعدهم في التحذير من مجادلة أهل البدع، ومن هذه الأقوال:

١ ـ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول: «إن التكذيب بالقدر شرك فتح على أهل ضلالة، فلا تجادلوهم، فيجري شركهم على أيديكم»[(٦)].

٢ ـ عن أبي قِلابة[(٧)] رحمه الله أنه قال: «لا تجالسوا أهل الأهواء، ولا

---

(١) انظر: موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع ٢/ ٥٩٢.

(٢) هو: سليمان بن الأشعث بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، أبو داود، الإمام شيخ السنة مقدم الحفاظ، محدث البصرة، ولد سنة ٢٠٢هـ، من مصنفاته كتاب «السنن»، وكتاب «الناسخ» توفي سنة ٢٧٥هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٣/ ٢٠٣؛ شذرات الذهب ٢/ ١٦٧.

(٣) انظر: سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢/ ٢٢٤.

(٤) هو: محمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله ابن ماجه، الحافظ الكبير الحجة، المفسر، ولد سنة ٢٠٩هـ، من مصنفاته: «السنن» و«التأريخ» توفي سنة ٢٧٣هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٣/ ٢٧٧؛ شذرات الذهب ٢/ ١٦٤.

(٥) انظر: سنن ابن ماجه مع شرح السندي ١/ ٣٣.

(٦) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/ ٦٩٧، برقم١١٢٦.

(٧) هو: عبد الله بن زيد بن عمرو أو عامر، أبو قلابة الجَرْمي البصري الإمام، كان =

تجادلوهم، فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم أو يلبسوا عليكم ما كنتم تعرفون»[(١)].

٣ ـ عن الحسن البصري قال: «لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم»[(٢)].

والآثار في هذا المعنى كثيرة.

فيظهر مما تقدم من النصوص والآثار ذمُّ المجادلة بشكل عام، ومجادلة أهل البدع والأهواء بشكل خاص.

ـ التوفيق بين النصوص الآمرة بالجدل والمبيحة له، والنصوص الناهية عن الجدل والذامة له:

بعد العرض السابق للنصوص المبيحة للجدال والآمرة به والنصوص الناهية عن الجدال والذامة له، فإنه يمكن الجمع بينها بأن يقال: إن الجدال ينقسم إلى قسمين: جدال محمود، وجدال مذموم.

فيكون الجدال محموداً إذا كان مستكملاً لشروطه، أما إذا انخرم شيءٌ من هذه الشروط فإنه يكون حينذاك جدالاً مذموماً.

وشروط الجدال المحمود هي:

١ ـ أن يكون الباعث عليه حسناً، بأن يريد صاحبه بجداله وجه الله، لقوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ ما نوى..**» الحديث[(٣)].

= ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١٠٦ أو ١٠٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٤٦٨؛ شذرات الذهب ١/١٢٦.

(١) أخرجه الدارمي في سننه ص١٢٦، في المقدمة، باب اجتناب أهل الأهواء والبدع والخصومة، برقم٣٩٥.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢/١٥٠، برقم٢٤٠.

(٣) سبق تخريجه.

أما إذا كان الباعث على الجدل حب الظهور وما إلى ذلك من البواعث السيئة، فإن الجدال يكون مذموماً والحالة هذه.

٢ ـ أن يكون مقصد الجدال محموداً، كأن يقصد به صاحبه الدعوة إلى الله تعالى، والرد على أصحاب الآراء المنحرفة، أو أن يكون القصد من ورائه التعلم والتفقه والتناصح كما كان على ذلك السلف الصالح، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. وقد كان العلماء من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم إذا تنازعوا في الأمر اتبعوا أمر الله تعالى في قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، وكانوا يتناظرون في المسألة مناظرة مشاورة ومناصحة[١].

أما إذا كان القصد من المناظرة هو تقرير الباطل، فإنه يكون حينئذٍ مذموماً[٢].

٣ ـ أن يكون الجدال من عالم متأهل قوي الحجة، أما إذا كان المجادل جاهلاً، أو ضعيف الحجة، فإن جداله حينئذٍ يكون مذموماً. وقد ذكر الشاطبي أن رجلاً من أهل السنة كتب إلى الإمام مالك يخبره أن بلده كثير البدع، وأنه قد ألّف كتاباً في الرد عليهم «فكتب إليه مالك يقول له: إن ظننت ذلك بنفسك، خِفْتُ أن تزل فتهلك، لا يرد عليهم إلا مَنْ كان ضابطاً عارفاً بما يقول لهم، لا يقدرون أن يَعْرجوا عليه[٣] فهذا لا بأس به، وأما غير ذلك فإني أخاف أن يكلمهم فيخطئ فيمضوا على خطئه، أو يظفروا منه بشيء فيطغوا ويزدادوا تمادياً على ذلك»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٤/ ١٧٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ٧/ ١٩٧.

(٣) عرج على الشيء: أي علا وارتفع، والمراد بقوله: يعرجوا عليه أي تعلو حجتهم على حجته. انظر: اللسان (عرج) ٩/ ١٢٠.

(٤) الاعتصام ١/ ٣٣.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. وقد ينهون عن المجادلة والمناظرة، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيخاف عليه أن يفسده ذلك المضل، كما ينهى الضعيف في المقاتلة أن يقاتل علجاً قوياً من علوج الكفار، فإن ذلك يضره ويضر المسلمين بلا منفعة»[(١)].

٤ ـ أن يغلب على ظن المجادل قبول المخالف للحق إذا تبين له، وإلا فإن المجادلة مع مَنْ يغلب على الظن مكابرته ومعاندته وعدم قبوله للحق: مذمومة[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «... وقد ينهى عنها ـ أي: المناظرة ـ إذا كان المناظرُ معانداً يظهر له الحق فلا يقبله..»[(٣)].

٥ ـ أن تكون المجادلة مستوفية لآدابها وشروطها، وقد تقدم ذكرُ شيءٍ منها[(٤)].

فإذا توفرت الشروط السابقة، فإن المجادلة تكون حينئذٍ محمودة، أما إذا انعدم أحدُ هذه الشروط فإنها تكون مذمومة. وجِماع ذلك ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «... والمقصود أنهم نهوا عن المناظرة مَنْ لا يقوم بواجبها، أو مع مَنْ لا يكون في مناظرته مصلحةٌ راجحةٌ، أو فيها مفسدةٌ راجحة، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال. وأما جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبةً تارة، ومستحبةً أخرى. وفي الجملة جنس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/١٧٣.

(٢) انظر: موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع ٢/٦٠٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٧/١٧٣.

(٤) وللاطلاع على مزيدٍ من هذه الآداب، انظر: الرد على المخالف ص٥٣ ـ ٦٥؛ الحوار آدابه وشروطه ص١١٣ ـ ٤٩٩؛ أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة ص٥١٩ ـ ٥٦٩.

المناظرة والمجادلة فيها محمودٌ ومذموم، ومفسدةٌ ومصلحة، وحقٌ وباطل»[١].

نماذج من مناظرات علماء السلف لأهل البدع والآراء غير المشروعة

أولاً: مناظرة ابن عباس رضي الله عنهما للخوارج:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما خرجت الحرورية[٢] اجتمعوا في دار وهم ستة آلاف، أتيت علياً رضي الله عنه فقلت: يا أمير المؤمنين أبرد بالظهر لعلي آتي هؤلاء القوم فأكلمهم، قال: إني أخاف عليك، قال: قلت: كلا، قال: فخرجت آتيهم، ولبست أحسن ما يكون من حلل اليمن، فأتيتهم وهم مجتمعون في دار وهم قائلون، فسلمت عليهم، فقالوا: مرحباً بك يا أبا عباس فما هذه الحلة؟ قال: قلت: ما تعيبون عليّ، لقد رأيت على رسول الله ﷺ، أحسن ما يكون من الحلل، ونزلت ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢] قالوا: فما جاء بك؟ قُلت: أتيتكم من عند صحابة النبي ﷺ من المهاجرين والأنصار؛ لأبلغكم ما يقولون وتخبرون بما تقولون، فعليهم نزل القرآن وهم أعلم بالوحي منكم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٧٤.
قال الإمام الذهبي معلقاً على مقولة الليث بن سعد: «بلغت الثمانين، وما نازعت صاحب هوى» ما نصه: «قلت كانت الأهواء والبدع خاملة في زمن الليث ومالك والأوزاعي، والسنن ظاهرة عزيزة. فأما في زمن أحمد بن حنبل وإسحاق، وأبي عبيد، فظهرت البدعة، وامتحن أئمة أهل الأثر، ورفع أهل الأهواء رؤوسهم بدخول الدولة معهم، فاحتاج العلماء إلى مجادلتهم بالكتاب والسنة، ثم كبر ذلك، واحتج عليهم العلماء بالمعقول، فطال الجدال، واشتدّ النزاع، وتولدت الشبه، نسأل الله العافية» سير أعلام النبلاء ٨/ ١٤٤.

(٢) الحرورية: طائفة من الخوارج، نسبوا إلى حروراء، وهو موضع قريب من الكوفة. النهاية في غريب الحديث (حرر) ١/ ٣٥٢.

وفيهم أنزل وليس فيكم منهم أحد، فقال بعضهم: لا تخاصموا قريشاً فإن الله يقول: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، قال ابن عباس: وأتيت قوماً لم أر قوماً أشد اجتهاداً منهم مُسَهَّمَةٌ[١] وجوههم من السهر، كأن أيديهم وأرجلهم ثفِنٌ[٢]، عليهم قمص مُرحّضة[٣]، قال بعضهم: لنكلمنّه ولننظرن ما يقول.

قلت: أخبروني ما نقمتم على ابن عمِّ رسول الله ﷺ وصهره والمهاجرين والأنصار؟ قالوا: ثلاثاً، قلت: ما هُنَّ؟ قالوا: أما إحداهن فإنه حكّم الرجال في أمر الله، قال الله ﷻ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] وما للرجال وما للحكم؟

فقلت: هذه واحدة. قالوا: وأما الأخرى، فإنه قاتل ولم يسبِ ولم يغنم، فلئن كان الذين قاتل كفاراً، لقد حَلَّ سبيهم وغنيمتهم، وإن كانوا مؤمنين ما حلَّ قتالهم. قلت: هذه اثنتان فما الثالثة؟ قالوا: إنه محا اسمه من أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين، قلت: أعندكم سوى هذا؟ قالوا: حسبنا هذا. فقلت لهم: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله ومن سنة نبيه ﷺ ما يُرَدُّ به قولكم أترضون؟ قالوا: نعم، فقلت لهم: أما قولكم: حكم الرجال في أمر الله، فأنا أقرأ عليكم ما قد رُدَّ حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم في أرنب ونحوها من الصيد، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ إلى قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، فنشدتكم بالله أحكم الرجال في أرنب ونحوها من الصيد أفضل، أم حكمهم في دمائهم وإصلاح ذات بينهم، وأن تعلموا أن الله لو شاء لحكم، ولم يصير ذلك إلى الرجال. وفي المرأة وزوجها قال الله ﷻ: ﴿وَإِنْ

---

(١) مُسَهَّمَة وجوههم: أي متغيرة. اللسان (سهم) ٦/٤١٣.

(٢) الثفِنُ، جمع ثفِنَةٌ، وهي من البعير والناقة: الركبة وما مَسَّ الأرض من أعضائه، أي من كثرة العبادة والسجود. انظر: المصدر السابق (ثفن) ٢/١٠٨.

(٣) القُمص المُرحضة: أي المغسولة. انظر: المصدر السابق (رحض) ٥/١٦٨.

خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ﴾ [النساء: ٣٥] فجعل الله حكم الرجال سنة ماضية، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم.

قال: وأما قولكم: قاتل فلم يسب ولم يغنم، أتسبون أمكم عائشة ثم تستحلون منها ما يُستحل من غيرها، فلئن فعلتم لقد كفرتم وهي أمكم، ولئن قلتم: ليست بأمنا لقد كفرتم، فإن الله تعالى يقول: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ﴾ [الأحزاب: ٦]. فأنتم تدورون بين ضلالتين أيها صرتم إليها صرتم إلى ضلالة، فنظر بعضهم إلى بعض. قلت: أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم.

قال: وأما قولكم: محا نفسه من أمير المؤمنين فأنا آتيكم بما ترضون، أراكم قد سمعتم أن النبي ﷺ كاتب المشركين: سهيل بن عمرو[1] وأبا سفيان بن حرب[2]، فقال رسول الله ﷺ لأمير المؤمنين: **«اكتب يا علي هذا: ما اصطلح عليه محمدٌ رسول الله»** فقال المشركون: لا والله ما نعلم أنك رسول الله، لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك، فقال رسول الله ﷺ: **«اللهم إنك تعلم أني رسولك، اكتب يا علي: هذا ما اصطلح محمد بن عبد الله»**. فوالله لرسول الله ﷺ خيرٌ من علي، وما أخرجه من النبوة حين محا نفسه. قال عبد الله بن عباس «فرجع من القوم

(١) هو: سهيل بن عمرو بن عبد شمس العامري القرشي، أبو يزيد، كان خطيب قريش وفصيحها ومن أشرافها، وكان مبعوث قريش في صلح الحديبية، أسلم عام الفتح وحَسُن إسلامه، استشهد عام اليرموك وقيل: مات في طاعون عمواس. انظر: الاستيعاب ٢/ ٢٢٩؛ سير أعلام النبلاء ١/ ١٩٤.

(٢) هو: صخر بن حرب بن أمية، أبو سفيان القرشي، رأس قريش وقائدهم يوم أحد والخندق، أسلم يوم الفتح وحسن إسلامه، وكان أسنّ من النبي ﷺ بعشر سنين، شهد قتال الطائف واليرموك، توفي بالمدينة سنة ٣١ وقيل: سنة ٣٢هـ وقيل غير ذلك. انظر: الاستيعاب ٢/ ٢٧٠؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ١٠٥.

ألفان وقتل سائرهم على الضلالة»[(١)].

ثانياً: مناظرة في خلق القرآن بين أحد علماء أهل السنة[(٢)] وبين شيخ المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد[(٣)]:

وملخص هذه المناظرة:

أنه لما دخل هذا العالم على الخليفة الواثق[(٤)] قال: السلام عليكم يا أمير المؤمنين فقال: لا سلَّم الله عليك. فقال: يا أمير المؤمنين بئس ما أدبك مؤدبك، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦]. فقال ابن أبي داود: الرجل متكلم. قال له: كلمه. فقال: يا شيخ ما تقول في القرآن؟ قال: لم ينصفني ولي السؤال. قال: سل. قال: ما تقول في القرآن؟ قال: مخلوق. قال الشيخ: هذا شيءٌ علمه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر والخلفاء الراشدون، أم شيءٌ لم يعلموه؟ قال: شيءٌ لم يعلموه. قال: سبحان الله! شيءٌ لم يعلمه النبي ﷺ علمته أنت؟!

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٨/٣٠٩، كتاب: أهل البغي، باب: لا يبدأ الخوارج بالقتال حتى يسألوا ما نقموا، ح١٦٧٤٠؛ وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٦٢، باب: إتيان المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة، برقم١٨٣٤ وقال محقق الكتاب: إسناده حسن.

(٢) لم يذكر من روى هذه القصة اسم هذا الشيخ.

(٣) هو: أحمد بن فرج بن حريز الإيادي البصري ثم البغدادي أبو عبد الله، القاضي، الجهمي، عدو أحمد بن حنبل، كان داعية إلى خلق القرآن، له كرم وسخاء وأدب وافر ومكارم، ولد سنة ١٦٠هـ بالبصرة، توفي ببغداد سنة ٢٤٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١١/١٦٩؛ شذرات الذهب ٢/٩٣.

(٤) هو: هارون بن المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد، الخليفة العباسي، أبو القاسم، ولد سنة ١٩٦هـ استولى أحمد بن أبي دؤاد على الواثق وحمله على التشدد في المحنة والدعاء إلى خلق القرآن، وقيل إنه رجع عن ذلك قبيل موته، مات بسامراء سنة ٢٣٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/٣٠٦؛ البداية والنهاية ١٠/٢٣٢.

فخجل. فقال: أقلني، قال: المسألة بحالها. قال: نعم علموه، فقال: علموه ولم يدعوا الناس إليه، قال: نعم. قال: أفلا وسعك ما وسعهم؟! قال: فقام أبي، فدخل مجلساً فاستلقى، وهو يقول: شيءٌ لم يعلمه النبي ﷺ ولا أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ولا الخلفاء الراشدون، علمته أنت! سبحان الله! شيءٌ علموه ولم يدعوا الناس إليه، أفلا وسعك ما وسعهم؟! ثم أمر برفع قيوده، وأن يُعطى أربعمائة دينار ويؤذن له في الرجوع، وسقط من عينه ابن أبي دؤاد، ولم يمتحن بعدها أحداً[١].

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ١١/٣١٢ ـ ٣١٣.

المبحث الثاني

معاقبة أصحاب الآراء غير المشروعة

تمهيد

تقدم معنا في المبحث السابق الكلام على دور العلماء في حفظ الدين، وذلك عن طريق الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة وبيان انحراف أفكارهم وزيغ معتقداتهم.

وسنتكلم في هذا المبحث ـ بعون الله تعالى ـ عن دور الحكام في مجابهة الآراء غير المشروعة، وذلك عن طريق تطبيق الزواجر الشرعية و«بسط السلطة في معارضة الهوى والبدعة، وكف البأس عن المسلمين، فإن من المفتونين من لا يكف شره، ولو أقمت على بطلان بدعته ألف دليل، فلا بُدَّ من أدبٍ يردعه، وزاجرٍ يمنعه، وإلحاق عصا السلطان في ظهره»[1]، وبالله التوفيق.

---

(١) الرد على المخالف ص٤٥.

حقيقة العقوبة

الفرع الأول: تعريف العقوبة

أولاً: تعريف العقوبة في اللغة:

اسم مصدر من عاقبه يعاقبه عقاباً ومعاقبة، وهي: مجازاة الرجل بما فعل سوءاً، وعاقبه بذنبه معاقبةً وعقاباً: أخذه به.

والعقوبة والمعاقبة والعقاب: يختص بالعذاب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَحَقَّ عِقَابِ﴾ [ص: ١٤][(١)].

ثانياً: تعريف العقوبة في الاصطلاح:

هي «الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع»[(٢)].

الفرع الثاني: أقسام العقوبة

تنقسم العقوبة إلى عدة أقسام، بناءً على اعتبارات مختلفة، وسنذكر فيما يلي أهم هذه التقسيمات:

أولاً: أقسام العقوبة من حيث طبيعة الحق:

تنقسم العقوبة بالنظر إلى طبيعة الحق فيها إلى أربعة أقسام[(٣)]:

١ - عقوبةٌ يكون الحق فيها خالصاً لله تعالى؛ كحد الزنا والسرقة.

٢ - عقوبةٌ يكون الحق فيها خالصاً للعبد؛ كعقوبة الصبي بسبب شتمه لغيره.

---

(١) انظر: اللسان (عقب) ٩/٣٠٥؛ المفردات في غريب القرآن (عقب) ص٣٤٣.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي ١/٦٠٩.
وانظر في تعريف العقوبة: رد المحتار ٦/٣؛ الأحكام السلطانية ص٢٢١؛ العقوبة لأبي زهرة ص٧.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٩٤.

٣ ـ عقوبةٌ تشتمل على الحقين، ويكون حق الله فيها غالباً؛ كحد القذف على أحد الأقوال[١].

٤ ـ عقوبةٌ تشتمل على الحقين ويكون حق العبد فيها غالباً؛ كالقصاص.

ثانياً: أقسام العقوبة من حيث محلها:

تنقسم العقوبة من حيث محلها إلى ثلاثة أقسام[٢]:

١ ـ عقوبة بدنية: وهي العقوبة الواقعة على جسم الإنسان؛ كالقتل والجلد والحبس.

٢ ـ عقوبةٌ نفسية: وهي العقوبة التي تقع على نفس الإنسان دون جسمه؛ كالنصح والتوبيخ والتهديد.

٣ ـ عقوبةٌ مالية: وهي العقوبة التي تصيب مال الإنسان؛ كالدية[٣] والغرامة.

ثالثاً: أقسام العقوبة من حيث التقدير وعدمه:

تنقسم العقوبة من حيث التقدير وعدمه إلى قسمين[٤]:

١ ـ عقوبةٌ مقدرة: وهي التي ورد الشرع بتحديد نوعها وقدرها؛ كعقوبات القصاص والحدود.

---

(١) اختلف العلماء في حدِّ القذف هل الغالب عليه حق الله أم حق العبد؟ على ثلاثة أقوال: ثالثها أن الغالب عليه حق العبد ما لم يصل الأمر إلى السلطان فإن وصل إليه فالحق لله. انظر تفصيل هذه المسألة في: شرح فتح القدير ٥/ ٣١٢ ـ ٣١٣؛ شرح الخرشي على مختصر خليل ٨/ ٩٠؛ حاشية العدوي على شرح الخرشي ٨/ ٩٠؛ مغني المحتاج ٥/ ٤٦٠؛ المغني ١٢/ ٣٨٦.

(٢) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي ١/ ٦٣٣ ـ ٦٣٤.

(٣) الدية هي: المال المؤدى إلى مجني عليه أو وليه بسبب جناية. التوضيح ٣/ ١١٦٣.

(٤) انظر: عقوبة الإعدام ص٢٢؛ أسباب سقوط العقوبة ص٢٣.

٢ ـ عقوبةٌ غير مقدرة: وهي العقوبة التعزيرية التي ترك الشارع للحاكم تقديرها حسب اجتهاده بما يحقق المصلحة.

رابعاً: أقسام العقوبة بالنظر إلى جسامتها وشدتها:

تنقسم العقوبة بالنظر إلى جسامة العقوبة وشدتها إلى أربعة أقسام[١]:

١ ـ عقوبات الحدود: وهي العقوبات المقررة على جرائم الحدود، وهي: الزنا[٢]، والقذف[٣]، والسرقة[٤]، والحرابة[٥]، وشرب المسكر[٦]، والردة، والبغي[٧].

٢ ـ عقوبات القصاص والدية: وهي العقوبات الواقعة على النفس أو أحد أعضاء الجسم.

٣ ـ عقوبات التعزير: وهي العقوبات المقررة على كُلِّ مخالفةٍ ليست من جرائم الحدود والقصاص والدية.

---

(١) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي ١/ ٦٣٤؛ النظريات الفقهية د. محمد الزحيلي ص٢٧ ـ ٢٨.
وللاطلاع على مزيدٍ من التقسيمات للعقوبة. انظر: التشريع الجنائي الإسلامي ١/ ٦٣٢ ـ ٦٣٤؛ العقوبة لأبي زهرة ص٥٣ ـ ٥٨.

(٢) الزنا هو: وطء المرأة في قبلها أو دبرها وطأً خالياً من الملك أو الشبهة. انظر: المغني ١٢/ ٣٤٠؛ معجم لغة الفقهاء ص٢٣٤.

(٣) القذف هو: الرمي بزنا أو لواط، أو شهادة عليه به، ولم تكمل البينة. التوضيح ٣/ ١٢٨.

(٤) السرقة هي: أخذ المكلَّفِ نصاباً خالياً من الملك وشبهته من حرز خفيةً. معجم لغة الفقهاء ص٢٤٣.

(٥) الحِرابة هي: قطع الطريق وإشهار السلاح في صحراء أو بنيان فيغصبون مالاً محترماً مجاهرة. انظر: التوضيح ٣/ ١٢٣١؛ معجم لغة الفقهاء ص١٧٧.

(٦) المسكر: هو ما يدع شاربه سكران فاقداً للتمييز بين الأشياء. معجم لغة الفقهاء ص٤٢٩.

(٧) البغي: خروج جماعةٍ من المسلمين لهم منعة على الإمام الحق متأولين. المرجع السابق ص١٠٩.

٤ ـ عقوبات الكفارات[١]: وهي عقوبات مقررة لبعض جرائم القصاص والدية وبعض جرائم التعازير.

الفرع الثالث: **مقاصد شرع العقوبة في الإسلام**

شرعت العقوبة في الإسلام لمجموعةٍ من الغايات السامية والمقاصد الجليلة، منها:

١ ـ تأديب الجاني على جنايته، وردعه عن العود إليها، وإصلاح حاله، ولذا فقد سُمّيت العقوبة جزاءً في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ الآية [المائدة: ٣٣].

كما وصف الله تعالى العقوبة بكونها نكالاً في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

فوصْف الله ﷻ للعقوبة بأنها نكال يدل على أن تعذيب المجرم وإشعاره ألم العقوبة مقصودٌ في العقاب، ليقابل هذا الألم اللذة التي حصلت له وقت ارتكاب الجريمة[٢].

٢ ـ زجر غير الجاني ممن تسول له نفسه الشر والاعتداء على غيره أو الخروج على شريعة ربه[٣]، ولهذا يقول بعض الفقهاء في عقوبات الحدود: «إنها موانع قبل الفعل، زواجر بعده»[٤].

---

(١) الكفارة هي: تصرف أوجبه الشرع لمحو ذنبٍ معين كالإعتاق والصيام والإطعام وغير ذلك. المرجع السابق ص٣٨٢.

(٢) انظر: أصول النظام الجنائي الإسلامي للعوا ص٦٦.

(٣) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي ١/٦١٠؛ النظريات الفقهية لمحمد الزحيلي ص٢١.

(٤) شرح فتح القدير ٥/١٩٦.

ومع أن العقوبة مفسدة في ذاتها إلا أنها وسيلة لحفظ أديان الناس ودمائهم، وأموالهم وأعراضهم وعقولهم، يقول العز بن عبد السلام: «ربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤديةً إلى المصالح... كالعقوبات الشرعية كلها، فإنها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لكون المصلحة هي المقصودة من شرعها؛ كقطع يد السارق، وقطع قاطع الطريق، وقتل الجناة، ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات. كُلُّ هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجازِ تسميةِ السبب باسم المسبب»[(١)].

ويقول القرافي: «الزواجر مشروعةٌ لدرء المفاسد المتوقعة... معظمها على العصاة زجراً لهم عن المعصية، وزجراً لمن يقدم بعدهم عن المعصية»[(٢)].

٣ ـ تطهير الجاني وتكفير ذنبه، فكما أن العقوبات تُعتبر زواجر عن الوقوع في الذنوب، فإنها تعتبر أيضاً جوابر، تكفر ذنب من أقيمت عليه، ويدل على ذلك ما ثبت في الصحيحين من حديث عبادة بن الصامت ﷺ قال: كنا مع رسول الله ﷺ في مجلس فقال: **«تبايعوني على ألّا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا ولا تزنوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق... فمن وفى منكم فأجره على الله، ومَنْ أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له وطُهْر..»**[(٣)]، فدل هذا الحديث على أن العقوبات الدنيوية كفارة وتطهير لمن أقيمت عليه في الدنيا[(٤)].

---

(١) قواعد الأحكام ١/١٨ ـ ١٩ بتصرف يسير.
(٢) الفروق ١/٢١٣.
(٣) أخرجه البخاري، في الإيمان، باب (١١)، ح١٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١/٨١)؛ ومسلم في الحدود، باب: الحدود كفارات لأهلها، ح٤٤٣٦ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١١/٢٢٠).
(٤) انظر: فتح الباري ١/٨٤.

والحاصل أن العقوبات الشرعية «إنما شرعت رحمةً من الله بعباده، فهي صادرة عن رحمة الله بالخلق وإرادة الإحسان إليهم؛ ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم أن يقصد بذلك الإحسان إليهم والرحمة بهم، كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة مريضه»(١).

الفرع الرابع: مشروعية معاقبة أصحاب الآراء غير المشروعة

من الأصول المقررة عند أهل السنة والجماعة معاقبة أصحاب البدع والآراء غير المشروعة، إذا كانوا يعلنون بها ويدعون الناس إليها، أما إذا كانوا مستترين ببدعهم فإنهم لا يعاقبون؛ وذلك لأن العقوبة ضربٌ من ضروب إنكار المنكر، والإنكار لا يكون إلا على من أظهره بخلاف المستتر فإنه لا ينكر عليه(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والتعزير يكون لمن ظهر منه ترك الواجبات وفعل المحرمات؛ كتارك الصلاة والزكاة والتظاهر بالمظالم والفواحش، والداعي إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة التي ظهر أنها بدع... فمن فعل ذلك فإنه يعاقب حتى ينتهي. ولهذا يفرقون بين الداعية وغير الداعية؛ لأن الداعية أظهر المنكرات فاستحق العقوبة بخلاف الكاتم، فإنه ليس شراً من المنافقين الذين كان النبي ﷺ يقبل علانيتهم ويكلُ سرائرهم إلى الله مع علمه بحال كثيرٍ منهم...»(٣).

---

(١) منهاج السنة ٥/ ٢٧٣.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/ ٢٥، ٢١٥ ـ ٢٢٦؛ غذاء الألباب ١/ ٢٦٤؛ أصول الدعوة ص١٨٠ ـ ١٨١.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٠٥ بتصرف يسير.
وفي هذا المعنى يقول الإمام الأوزاعي «من استتر عنّا ببدعته لم تخف ألفته» أي أنها لا تضر مجالسته، ومن باب أولى لا تسوغ عقوبته. انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢/ ١٥٤، برقم٢٥٨، وانظر: هامش/ ٢ من نفس الصفحة.

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما سؤال السائل: هل يجب على ولي الأمر زجرهم وردعهم ـ أي: أهل الأهواء والبدع ـ فنعم، يجب ذلك في هؤلاء وفي كُلٍّ من أظهر مقالة تخالف الكتاب والسنة، فإن ذلك من «المنكر» الذي أمر الله بالنهي عنه، كما قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وهو من «الإثم» الذي قال الله فيه: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾ [المائدة: ٦٣]. . .»[١].

وقال الماوردي: «والذي يلزمه ـ أي: الحاكم ـ من الأمور العامة عشرة:

أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نَجم مبتدع أو زاغ ذو شبهةٍ عنه، أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزم من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعةٌ من زلل. . .»[٢].

ومما يجدر التنبيه عليه في هذا المقام أن البدع والآراء المنحرفة تنقسم إلى قسمين[٣]:

القسم الأول: بدعٌ وآراءٌ مكفرةٌ، وضابطها: إنكار أمرٍ معلومٍ من الدين بالضرورة من جحود مفروض، أو فرض ما لم يفرض، أو إحلال محرم، أو تحريم حلال، أو اعتقاد ما يُنزَّه الله ورسوله ﷺ وكتابه عنه من نفي أو إثبات؛ لأن ذلك تكذيب للكتاب والسنة. ومثال ذلك: بدعة الجهمية[٤] في إنكار صفات الله ﷻ، والقول بخلق القرآن.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٦٤.

(٢) الأحكام السلطانية ص١٥؛ وانظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٧.

(٣) انظر: معارج القبول ٣/ ١٢٢٨ ـ ١٢٢٩.

(٤) الجهمية: فرقة مبتدعة تنسب إلى الجهم بن صفوان، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله =

فمن اعتقد بدعةً مكفرةً، أو تلبس بها، فهو كافرٌ مرتد، وسيأتي الكلام على هذا الأمر بتفصيل أكثر، مع بيان عقوبته عند الكلام على حد الردة، بمشيئة الله تعالى.

القسم الثاني: بدعٌ وآراء مفسقة، وضابطها: ما لا يلزم منها تكذيب بالكتاب ولا بشيءٍ مما أرسل الله به رسله، بل هي ناتجةٌ عن نوع تأويل، وذلك كبدعة مرجئة الفقهاء(١)، الذين يقولون بخروج العمل عن مسمى الإيمان، وكبدعة الأشاعرة(٢) ونحوهم.

وسيأتي الكلام على العقوبات المترتبة على مَنْ دعا إلى شيءٍ من هذه البدع المفسقة عند الكلام على التعزير وأنواعه، وبالله التوفيق.

التعزير حقيقته وأنواعه وأثره في مجابهة الآراء غير المشروعة

الفرع الأول: حقيقة التعزير

أولاً: تعريف التعزير:

التعزير في اللغة: مصدر عزّره يعزره تعزيراً، ويأتي على عدة معانٍ

= سلم بن أحوز بمرو، ومن بدع هذه الفرقة نفي صفات الله تعالى، وقولهم إن الإيمان هو المعرفة، كما أنهم يقولون بالجبر، وبفناء الجنة والنار. انظر: الملل والنحل ١/٧٣؛ التدمرية ص١٨٨؛ التسعينية ١/٢٦٥.

(١) مرجئة الفقهاء هم: الذين قالوا إن الإيمان تصديق بالقلب وقولٌ باللسان، وأخرجوا الأعمال من مسمى الإيمان. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/١١٥٤؛ شرح حديث جبريل ص٣٧٢.

(٢) الأشاعرة: هي فرقةٌ كلامية تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري في مرحلته الثانية التي خرج فيها على المعتزلة وانتحل فيها طريقة ابن كُلّاب وهي تثبت بالعقل الصفات العقلية السبع فقط وهي (الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام) بينما يؤولون الصفات الخبرية لله تعالى، ولهم انحرافات أخرى في بعض أبواب العقيدة. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٩٦؛ منهج الأشاعرة في العقيدة.

منها: المنع، والرد، والتأديب، والإعانة، والنصرة[١].

وأما في الاصطلاح فقد عُرِّف التعزير بأنه «عقوبةٌ غير مقدرة، تجب حقاً لله أو لآدمي، في كل معصيةٍ ليس فيها حدٌّ أو كفارة»[٢].

ومن أمثلة المعاصي التي يعاقب عليها عقوبات تعزيرية: الخلوة بالأجنبية، وأكل الربا، والقذف بغير الزنا، والشتم والسباب، والتطفيف في الكيل والميزان، ونشر الرذيلة، والترويج للبدع والمذاهب المنحرفة التي لا تصل إلى درجة الكفر، وما إلى ذلك[٣].

ثانياً: الأدلة على مشروعية التعزير:

التعزير مشروع بالكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٣٤].

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله ﷻ أباح للزوج حال نشوز زوجته أن يعظها ويهجرها ويضربها، وذلك كله من التعزير، فدل ذلك على مشروعية التعزير في الجملة[٤].

ومن السنة: ما ثبت في الصحيحين عن أبي بردة الأنصاري[٥] رضي الله عنه:

---

(١) انظر: اللسان (عزر) ٩/ ١٨٤؛ المصباح (عزر) ٢/ ٤٠٧.
(٢) المبسوط للسرخسي ٩/ ٣٦.
وانظر: تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣؛ الأحكام السلطانية للماوردي ص٩٧، المغني ١٢/ ٥٢٣.
(٣) وانظر: تبصرة الحكام ٢/ ٢١٨؛ السياسة الشرعية لابن تيمية ص٩٧.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٠/ ٣٧؛ شرح فتح القدير ٥/ ٣٢٩؛ تفسير القاسمي ٥/ ١٢٢٠.
(٥) هو: هانئ بن نيار بن عبيد البلوي القضاعي الأنصاري من حلفاء الأوس، شهد العقبة وبدراً، والمشاهد النبوية، وبقي إلى دولة بني أمية، وكان أحد الرماة الموصوفين، توفي سنة ٤٢هـ. انظر: الاستيعاب ٤/ ٩٦؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٥.

أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: **«لا يجلد أحدٌ فوق عشرة أسواط إلا في حدٍّ من حدود الله»**[١].

ووجه الدلالة من الحديث: أنه يفيد بمنطوقه جواز الجلد فوق عشر جلدات في عقوبة من أتى حداً من الحدود، ويفيد بمفهومه أنه لا يجوز في غيرها من المعاصي ـ وهي جرائم التعازير ـ أن يُزاد في العقوبة على عشر جلدات[٢].

وأما الإجماع: فقد أجمع العلماء على أن التعزير مشروعٌ في كل معصية لا حَدَّ فيها ولا كفارة[٣].

الفرع الثاني: أنواع التعزير

لما كان المقصد من التعزير هو إيلام الجاني من أجل استصلاحه، وزجر غيره من أفراد المجتمع عن سلوك سبيله؛ فإن مقدارَ عقوبته ونوعها موكولٌ لاجتهاد الحاكم، بناءً على جسامة الجريمة وظروفها، ومقدار ضررها وحال الجاني، فإن كان من المدمنين على الفجور زيدَ في عقوبته، وإن كان من أصحاب المروآت وممن لم يسبق له مقارفة الجرائم؛ خففت عقوبته، كما يلاحظ في مقدار التعزير ونوعه ما يتم به ردع الجاني عن العودة إلى جريمته في المستقبل[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هو ـ أي: التعزير ـ بكل ما فيه إيلامُ

(١) سيأتي تخريجه في ص٣١٨.
ولللاطلاع على مزيدٍ من الأدلة على مشروعية التعزير من السنة وآثار السلف، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٠/٣٧ ـ ٣٨؛ تبصرة الحكام ٢/٢١٩.

(٢) انظر: حكم الحبس في الشريعة الإسلامية ص٨٤.

(٣) انظر: شرح فتح القدير ٥/٣٢٩؛ الشرح الكبير للدردير ٤/٣٥٤؛ مغني المحتاج ٥/٥٢٢؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٠/٣٩.

(٤) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ص٩٧؛ تبصرة الحكام ٢/٢١٩.

الإنسان من قولٍ أو فعلٍ أو ترك قولٍ وترك فعل..»[١].

وقال ابن فرحون: «والتعزير لا يختص بالسوط واليد والحبس، وإنما ذلك موكولٌ إلى اجتهاد الحاكم»[٢].

وسنتطرق في هذا الفرع لأهم أنواع التعزير مقرونةً بأدلتها الشرعية، مع ذكر نماذج من آثار السلف الصالح في توظيف كل نوع من هذه الأنواع في مجابهة أصحاب الآراء غير المشروعة، وبالله التوفيق.

النوع الأول: التوبيخ

أولاً: تعريفه:

والتوبيخ في اللغة: اللوم والتعنيف[٣].

وفي الاصطلاح: صيغة لفظية يقصد بها تأديب الشخص المعزر وتعنيفه دون قذفه يختارها القاضي مناسبة للجاني والجناية[٤].

ثانياً: الأدلة على مشروعية التوبيخ:

التوبيخ كنوعٍ من أنواع التعزير مشروع بالسنة، ومن ذلك: ما ثبت عن أبي ذر ﷺ قال:.. كنت ساببت رجلاً وكانت أمه أعجمية، فعيرته بأمه، فشكاني إلى رسول الله ﷺ فقال: **«يا أبا ذر إنك امرؤٌ فيك جاهلية»**[٥].

قال الحافظ ابن حجر: «.. وإنما وبخهُ ـ على عظيم منزلته عنده ـ

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ص٩٧.
(٢) تبصرة الحكام ٢/٢١٩.
(٣) انظر: اللسان (وبخ) ١٥/١٩٨؛ المعجم الوسيط (وبخه) ٢/١٠٠٧.
(٤) من إفادات فضيلة المشرف وفقه الله.
(٥) أخرجه البخاري، في الإيمان، باب: المعاصي من أمر الجاهلية.. إلخ، ح٣٠ (صحيح البخاري مع الفتح ١/١٠٦)؛ ومسلم، في الأيمان، باب: إطعام المملوك مما يأكل.. إلخ، ح٤٢٨٩ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١١/ ١٣٤).

تحذيراً له عن معاودة مثل ذلك..»[١].

وفي الحديث السابق دليل على مشروعية توبيخ أهل المعاصي وتعنيفهم، ويدخل في ذلك دخولاً أولياً أهل البدع والآراء غير المشروعة، فإن البدع والآراء المنحرفة أشد خطراً من المعاصي غير الاعتقادية.

ثالثاً: القصد مِنْ توبيخ أهل البدع والآراء غير المشروعة:

إن المقصد من وراء توبيخ أهل البدع وإهانتهم؛ هو درء المفاسد المترتبة على تعظيمهم، قال الإمام الشاطبي: «إن توقير صاحب البدعة مظنةٌ لمفسدتين تعودان على الإسلام بالهدم:

إحداهما: التفات الجهال والعامة إلى ذلك التوقير، فيعتقدون في المبتدع أنه أفضل الناس، وأن ما هو عليه خيرٌ مما عليه غيره، فيؤدي ذلك إلى اتباعه على بدعته دون اتباع أهل السنَّة على سنتهم.

والثانية: أنه إذا وقِّر من أجل بدعته صار ذلك كالحادي المحرض له على إنشاء الابتداع في كُلِّ شيءٍ. وعلى كُلِّ حالٍ فتحيا البدع وتموت السنن، وهو هدم الإسلام بعينه»[٢].

رابعاً: نماذج من أقوال السلف في توبيخ أهل البدع والآراء غير المشروعة:

تعددت الآثار عن السلف الصالح في توبيخ أهل البدع والآراء غير المشروعة، ومن ذلك:

١ ـ عن أبي قلابة أنه رأى رجلاً من أهل السنة مع رجلٍ من أهل

---

(١) فتح الباري ١/١٠٧.
(٢) الاعتصام ١/٨٧.
وقد نقل اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢/١٥٧ رقم٢٧٣ «عن إبراهيم بن ميسرة قال: ومن وقَّر صاحب بدعةٍ فقد أعان على هدم الإسلام».

البدع فقال له: «ما لك ولهذا الهزء الهزء[١]»[٢].

٢ ـ عن طاوس[٣] أنه بينما كان يطوف بالبيت لقيه معبد الجهني[٤] فقال له طاوس: أنت معبد؟ قال: نعم. فالتفت طاوس إلى الناس وقال لهم: «هذا معبد فأهينوه»[٥].

٣ ـ وجاء في السنة لعبد الله بن أحمد[٦]: أن الناس وثبوا على بشر المريسي[٧] عند سفيان بن عيينة[٨]، حتى ضربوه وقالوا: جهمي، فقال له

---

(١) الهزء: الذي يهزأ منه، أي يسخر منه الناس. اللسان (هزأ) ١٥/ ٨٤.

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى ٢/ ٨٩١ برقم١٢٤٢.

(٣) هو: طاوس بن كيسان، أبو عبد الرحمٰن الفارسي، ثم اليمني الجندي، الحافظ الفقيه القدوة عالم اليمن ولد في دولة عثمان ﷺ أو قبل ذلك، وتوفي سنة ١٠٥هـ وقيل ١٠٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٨؛ شذرات الذهب ١/ ١٣٣.

(٤) هو: معبد بن عويمر ـ وقيل ابن عبد الله ـ ابن عكيم الجهني، نزيل البصرة، وأول مَنْ تكلم في القدر، كان من علماء الوقت رغم بدعته، وقال فيه الحسن البصري: إياكم ومعبد فإنه ضال مضل، صلبه عبد الملك بن مروان سنة ٨٠هـ بدمشق ثم قتله، وقال خليفة بن خياط: مات قبل سنة ٩٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ١٨٥؛ البداية والنهاية ٩/ ٢٩.

(٥) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/ ٧٠٤، برقم١١٤١.

(٦) هو: عبد الله بن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني، أبو عبد الرحمٰن، الإمام الحافظ، ولد سنة ٢١٣هـ، من مصنفاته: «السنة» و«زيادات على مسند الإمام أحمد»، توفي سنة ٢٩٠هـ. انظر: طبقات الحنابلة ١/ ١٧٤؛ سير أعلام النبلاء ١٣/ ٥١٦.

(٧) هو: بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم، البغدادي المَريسي، أبو عبد الرحمٰن، المتكلم المناظر كان من كبار الفقهاء، غلب عليه علم الكلام، ودعا إلى القول بخلق القرآن، وكان عين الجهمية وعالمهم في عصره، فمقته أهل العلم، وكفّره بعضهم، من مصنفاته: «كتاب الإرجاء» و«الرد على الخوارج»، مات في آخر سنة ٢١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٩٩؛ البداية والنهاية ١٠/ ٢٣٦.

(٨) هو: سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون، مولى محمد بن مزاحم، أبو محمد الكوفي ثم المكي، الإمام حافظ العصر، قال الشافعي لولا مالك وسفيان بن عيينة =

سفيان: يا دويبة ألم تسمع الله ﷻ يقول: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فجعل الخلق غير الأمر..[١].

هذا، وكتب السنة والاعتقاد طافحةٌ بالأمثلة على توبيخ أهل البدع وإهانتهم، وفيما تقدم الكفاية، وبالله التوفيق.

النوع الثاني: الهجر

أولاً: تعريف الهجر:

الهجر في اللغة: ضد الوصل، وهجره يهجره هجراً وهجراناً: صَرَمه[٢].

الهجر في الاصطلاح: «مفارقة الإنسان غيره إما بالبدن أو باللسان والقلب»[٣].

ويكون الهجر: بعدم المجالسة، والابتعاد عن المجاورة، وترك المخاطبة، وترك السلام على المهجور، وعدم سماع كلامه، وعدم مشاورته، وعدم شهود جنازته[٤].

ثانياً: الأدلة على مشروعية الهجر:

الهجر كعقوبةٍ من العقوبات التعزيرية مشروعٌ بالكتاب والسنة والإجماع.

= لذهب علم الحجاز، توفي سنة ١٩٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٥٤؛ شذرات الذهب ١/ ٣٥٤.

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة ١/ ١٦٩؛ برقم١٦٩.

(٢) انظر: اللسان (هجر) ١٥/ ٣١٨؛ المصباح (هجرته) ٢/ ٦٣٤.

(٣) المفردات في غريب القرآن (هجر) ص٥١٤؛ وانظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين ٥/ ٨٩.

(٤) انظر: هجر المبتدع ص١٧.

فمن الكتاب:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنعام: ٦٨].

قال القرطبي: «قال ابن خويز منداد: من خاض في آيات الله تركت مجالسته، وهُجِرَ مؤمناً كان أو كافراً»[(١)].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾ [النساء: ١٤٠].

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ أي: غير الكفر. ﴿إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾ فدل بهذا على وجوب اجتناب أصحاب المعاصي إذا ظهر منهم منكر؛ لأن مَنْ لم يجتنبهم فقد رضي فعلهم، والرضا بالكفر كفرٌ.... وإذا ثبت تجنب أصحاب المعاصي كما بيّنا، فتجنب أهل البدع والأهواء أولى»[(٢)].

ومن السنة:

١ ـ عن أبي هريرة ﷺ: عن النبي ﷺ قال: **«سيكون في آخر أمتي ناسٌ يحدثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم»**[(٣)].

قال الإمام البغوي ﷺ معلقاً على هذا الحديث: «قد أخبر النبي ﷺ عن افتراق هذه الأمة، وظهور الأهواء والبدع فيهم، وحَكَمَ بالنجاة لمَنْ

(١) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ١٠.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٦٨.
(٣) أخرجه مسلم، في مقدمة صحيحه، باب: النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها، ح١٥، (صحيح مسلم مع شرح النووي ١/ ٣٦).

اتبع سنته وسنة أصحابه ﷺ، فعلى الرجل المسلم إذا رأى رجلاً يتعاطى شيئاً من الأهواء والبدع معتقداً، أو يتهاون بشيء من السنة أن يهجره، ويتبرأ منه، ويتركه حيّاً وميّتاً فلا يسلم عليه إذا لقيه، ولا يجيبه إذا ابتدأ، إلى أن يترك بدعته، ويراجع الحق»[١].

٢ ـ ما ثبت في الصحيحين من أن النبي ﷺ هجر كعب بن مالك[٢] وصاحبيه ﷺ لما تخلفوا عن غزوة تبوك، خمسين ليلة، حتى آذن رسول الله ﷺ بتوبة الله عليهم[٣].

قال الإمام البغوي معلقاً على الحديث السابق: «وفيه دليلٌ على أن هجران أهل البدع على التأبيد، وكان رسول الله ﷺ خاف على كعبٍ وأصحابه النفاق، حين تخلفوا عن الخروج معه، فأمر بهجرانهم إلى أن أنزل الله توبتهم، وعرف رسول الله ﷺ براءتهم، وقد مضت الصحابة والتابعون وأتباعهم وعلماء السنة على هذا مجمعين متفقين على معاداة أهل البدع ومهاجرتهم»[٤]. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة[٥].

---

(١) شرح السنة ١/٢٢٤.

(٢) هو: كعب بن مالك بن عمرو بن القين، الخزرجي الأنصاري السلمي، أبو عبد الله، وقيل: أبو عبد الرحمٰن، شهد العقبة الثانية، واختلف في شهوده بدراً، كان أحد الشعراء الذين يردون الأذى عن رسول الله ﷺ، تخلف عن غزوة تبوك، هو واثنان من الأنصار هما: هلال بن أمية، ومرارة بن الربيع، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ﴾... [التوبة: ١١٩] الآية. فتاب الله عليهم وعذرهم، وغفر لهم، توفي كعب في زمن معاوية سنة ٥٠هـ وقيل سنة ٥٣هـ. انظر: الاستيعاب ٣/٣٨١؛ شذرات الذهب ١/٥٦.

(٣) أخرجه البخاري، في المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ح٤١١٨ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/٧١٧)؛ ومسلم، في التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه ح٢٩٤٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٧/٨٩).

(٤) شرح السنة ١/٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٥) انظر: هجر المبتدع ص٢٥ ـ ٢٨؛ الهجرة والأحكام المتعلقة بها ص١٩٧.

وأما الإجماع على مشروعية هجر أهل البدع، فقد نقله جماعةٌ من العلماء: كالبغوي[(١)]، وأبو يعلى[(٢)].

ثالثاً: الضوابط الشرعية للهجر:

١ ـ الإخلاص والمتابعة: وهما ركنا قبول العمل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية «... فالهجرة الشرعية هي من الأعمال التي أمر الله بها ورسوله، فالطاعة لا بد أن تكون خالصة لله، وأن تكون موافقةً لأمره، فتكون خالصةً لله صواباً، فمن هجر لهوى نفسه، أو هَجَر هجراً غير مأمور به، كان خارجاً عن هذا، وما أكثر ما تفعل النفوس ما تهواه ظانةً أنها تفعله لله»[(٣)].

٢ ـ أن يكون الهجر محققاً لمقاصده، وهي كالتالي:

أ ـ زجر المبتدع وتأديبه: وذلك إنما يكون إذا كان الهاجر قوياً ينزجر المهجور بهجره، وكانت الغلبة والعلو لأهل السنة والحق، أما إذا كان الهاجر ضعيفاً، أو كانت الشوكة والقوة لأهل البدع، بحيث لا ينزجر المهجور بالهجر، فحينئذٍ لا يُشرع الهجر، بل يكون تألف أهل البدع أولى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم، وقلتهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه، ورجوع العامة عن مثل حاله، فإذا كانت المصلحة في ذلك راجحةً بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعاً، وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك، بل يزيد الشر والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته، لم يشرع الهجر، بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر.

---

(١) انظر: شرح السنة للبغوي ١/٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٢) نقلاً عن هجر المبتدع ص٣٠.
(٣) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٤٠؛ وانظر: نونية ابن القيم مع شرحها للهراس ١/٥٦.

والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف؛ ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوماً ويهجر آخرين. . . وجواب أحمد وغيره من الأئمة مبني على هذا الأصل؛ ولهذا كان يفرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع، كما كثر القدر في البصرة، والتنجيم[(١)] بخراسان والتشيع[(٢)] بالكوفة، وبين ما ليس كذلك، ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم، وإذا عُرِف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه»[(٣)].

ب ـ الحيلولة دون انتشار البدعة وانتقالها إلى مَنْ يجالس المبتدع، فإذا أُمِنَ هذا المحظور بأن كان من يجالس أهل البدع قوياً قادراً على الرد عليهم مع أمنه من فتنتهم فمثل هذا لا يُشَرع له هجر أهل البدع، بل عليه أن يجالسهم؛ ليرد عليهم ويبين باطلهم، وقد نقل ابن مفلح عن الإمام أحمد أنه قال: «ويجب هجر من كفر أو فسق ببدعةٍ، أو دعا إلى بدعةٍ مضلةٍ أو مفسقةٍ على مَنْ عجز عن الرد أو خاف الاغترار به والتأذي، دون غيره»[(٤)].

وقال الشيخ محمد بن صالح العثيمين، بعد أن قرر مشروعية هجر المبتدع في الجملة: «لكن إن كان في مجالستهم مصلحة لتبيين الحق لهم،

---

(١) التنجيم هو: الاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الأرضية. مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥/١٩٢.

(٢) التشيع: هي عقيدة تميز بها في بادئ الأمر من فضل إمامة علي بن أبي طالب وبنيه ، على الخليفة عثمان ومَنْ بعده من الأئمة، ثم تطور هذا المفهوم على يد بعض المتسترين بالإسلام من أمثال ابن سبأ اليهودي، وأصبح من جملة عقائد الشيعة: النص والوصية على إمامة علي ، مع القول بعصمة الأئمة والادعاء بأن القرآن الذي بأيدي الناس اليوم ناقصٌ وغير ذلك من العقائد الباطلة. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/١٠٩٤.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ وانظر: هجر المبتدع ص٤٣؛ الهجرة والأحكام المتعلقة بها ص١٩٩.

(٤) الآداب الشرعية ١/٢٣٧.

وتحذيرهم من البدعة، فلا بأس بذلك وربما يكون مطلوباً؛ لقوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وهذا قد يكون بالمجالسة والمشافهة، وقد يكون بالمراسلة والكتابة...»(١).

رابعاً: نماذج من أقوال السلف الصالح في مشروعية هجر أهل البدع والآراء المنحرفة:

١ ـ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «إياكم وما يحدث الناس من البدع، فإن الدين لا يذهب من القلوب بمرةٍ، ولكن الشيطان يحدث له بدعاً، حتى يخرج الإيمان من قلبه، ويوشك أن يدع الناس ما ألزمهم الله من فرضه في الصلاة والصيام والحلال والحرام، ويتكلمون في ربهم عز وجل، فمن أدرك ذلك الزمان فليهرب. قيل: يا أبا عبد الرحمٰن فإلى أين؟ قال: إلى لا أين، قال: يهرب بقلبه ودينه لا يجالس أحداً من أهل البدع»(٢).

٢ ـ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال: «لا تجالس أهل الأهواء فإن مجالستهم ممرضة القلب»(٣).

٣ ـ عن الحسن البصري قال: «لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم»(٤).

٤ ـ عن عبد الله بن المبارك قال: «.. وإياك أن تجالس صاحب بدعةٍ»(٥).

---

(١) مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ٥/ ٨٩.
(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ١/ ١٣٦ برقم١٩٦.
(٣) أخرجه الآجري في الشريعة ١/ ٤٥٢ برقم١٣٣.
(٤) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٥٠، برقم٢٤٠.
(٥) أخرجه اللالكائي في المصدر السابق ١/ ١٥٥، برقم٢٦٠.

٥ ـ عن أبي قلابة قال: «لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تجادلوهم فإني لا آمن أن يغمسوكم في الضلالة»[(١)].

٦ ـ قال الخطابي: «... إن هجرة أهل الأهواء والبدعة دائمةٌ على مَرِّ الأوقات والأزمان ما لم تظهر منهم التوبة والرجوع»[(٢)].

النوع الثالث: التشهير

أولاً: تعريفه:

التشهير في اللغة: مصدر شهر بمعنى أظهر، والشهرة وضوح الأمر، وظهوره في شنعة[(٣)].

وأما في الاصطلاح: فهو إشاعة السوء عن إنسان بين الناس[(٤)].

ثانياً: الأدلة على مشروعية التشهير:

التشهير بأهل البدع والآراء المنحرفة المجاهرين بها والداعين إليها مشروعٌ بدلالة الكتاب والسنة والإجماع.

ونصوص الكتاب والسنة الدالة على مشروعية التشهير بأهل البدع والآراء المنحرفة، يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: النصوص الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وكقوله ﷺ ـ كما ثبت في صحيح مسلم من حديث ابن مسعود رضي الله عنه ـ:

---

(١) تقدم عزوه.
(٢) معالم السنن مع مختصر سنن أبي داود ٧/ ٥.
(٣) انظر: اللسان (شهر) ٧/ ٢٢٦؛ المصباح (شهر) ١/ ٣٢٥.
(٤) معجم لغة الفقهاء ص١٣٢؛ وانظر: التشريع الجنائي الإسلامي ٢/ ٧٠٤.

«ما من نبي بعثه الله قبلي، إلا كان له من أمته حواريون[١] وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف[٢]، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[٣]. إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ووجه الدلالة من هذه النصوص: أن بيان السنة للناس ودعوتهم لتطبيقها والتحذير من البدع والآراء المنحرفة والتشهير بأهلها والطعن عليهم وبيان ما هم عليه من انحراف عن المنهج الصحيح؛ هو من جملة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤].

القسم الثاني: النصوص الخاصة الدالة على مشروعية التشهير بأهل المعاصي المجاهرين بها والمصرين عليها.

فقد وردت أحاديث عديدة تدل على مشروعية التشهير بأهل المعاصي والفساد ـ ويدخل في ذلك دخولاً أولياً أهل البدع والآراء المنحرفة ـ تحذيراً للناس من شرهم، ومن هذه الأحاديث:

١ ـ ما ثبت في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «استأذن رجلٌ على رسول الله ﷺ فقال: **ائذنوا له بئس أخو العشيرة**، فلما دخل ألان له

(١) الحواريون: قيل هم خلصان الأنبياء وأصفياؤهم، وقيل: أنصارهم، وقيل: المجاهدون، وقيل الذين يصلحون للخلافة بعدهم. شرح النووي على صحيح مسلم ٢/٢١٧.

(٢) الخلوف جمع خلْف بإسكان اللام ـ وهو الخالف بشر. المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، ح١٧٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/ ٢١٤).

(٤) انظر: موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع ٢/ ٤٨٢.

في الكلام. قلت: يا رسول الله قلت الذي قلت، ثم ألنت له الكلام! قال: **أي عائشة إن شر الناس من تركه الناس أو ودعه[١] الناس اتقاء فحشه[٢]. .»**[٣].

قال الإمام النووي في شرح هذا الحديث: «قال القاضي[٤]: هذا الرجل هو عيينة بن حصن[٥]، ولم يكن أسلم حينئذٍ، وإن كان قد أظهر الإسلام، فأراد النبي ﷺ أن يبين حاله؛ ليعرفه الناس، ولا يغترُّ به مَنْ لا يعرف حاله. قال: وكان منه في حياة النبي ﷺ وبعده ما يدل على ضعف إيمانه وارتد مع المرتدين، وجيء به أسيراً إلى أبي بكر ﷺ. . . وفي هذا الحديث مداراة من يُتقى فحشه، وجواز غيبة الفاسق المعلن فسقه، ومنْ يحتاج الناس إلى التحذير منه»[٦].

٢ ـ ما ثبت في صحيح البخاري عن عائشة ﷺ قال: قال النبي ﷺ: **«ما أظن فلاناً وفلاناً يعرفان من ديننا شيئاً»**[٧].

قال الليث[٨] ـ وهو أحد رواة الحديث ـ: «كانا رجلين من

---

(١) ودَعَهُ: أي تركه. انظر المصباح (ودعته) ٢/ ٦٥٢.

(٢) الفُحش: ما عظُمَ قبحه من الأقوال والأفعال. انظر: المفردات في غريب القرآن (فحش) ص٣٧٦.

(٣) أخرجه البخاري، في الأدب، باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب، ح٦٠٥٤ (صحيح البخاري مع الفتح ١٠/ ٤٨٦). ومسلم، في البر والصلة، باب: مدارة من يتقي فحشه ح٦٥٣٩ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٦/ ٣٦٠).

(٤) هو: القاضي عياض بن موسى اليحصبي وقد تقدمت ترجمته.

(٥) هو: عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري، أبو مالك أسلم بعد الفتح، وقيل قبل الفتح وشهد الفتح مسلماً، وهو من المؤلفة قلوبهم. انظر: الاستيعاب ٣/ ٣١٦؛ الإصابة (ت ٦١٦٦).

(٦) شرح صحيح مسلم للنووي ١٦/ ٣٦٠ ـ ٣٦١؛ وانظر: فتح الباري ١٠/ ٤٨٦.

(٧) أخرجه البخاري، في الأدب، باب ما يجوز من الظن، ح٦٠٦٧ (صحيح البخاري مع الفتح) ١٠/ ٥٠٠.

(٨) هو: الليث بن سعد وقد تقدمت ترجمته.

المنافقين»[١].

قال ابن حجر معلقاً على هذا الحديث: «إن مثل هذا الذي وقع في الحديث ليس من الظن المنهي عنه؛ لأنه في مقام التحذير من مثل من كان حاله كحال الرجلين»[٢].

٣ ـ ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة ﷺ قال: بعث رسول الله ﷺ عمرَ على الصدقة، فقيل: منع ابن جميل[٣] وخالد بن الوليد والعباس عمّ رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: **«ما ينقم ابن جميل إلا أن كان فقيراً فأغناه الله...»** الحديث[٤].

قال ابن حجر معلقاً على هذا الحديث: «وهذا السياق من باب تأكيد المدح بما يشبه الذمّ؛ لأنه إذا لم يكن له عذرٌ إلا ما ذُكِرَ من أنّ الله أغناه، فلا عذر له، وفيه التعريض بكفران النعم، وتقريعٌ بسوء الصنيع في مقابلة الإحسان»[٥].

وذكر رحمه الله أن من فوائد هذا الحديث «... تنبيه الغافل على ما أنعم الله به من نعمة الغنى، بعد الفقر؛ ليقوم بحق الله عليه، والعتب على مَنْ منع الواجب، وجواز ذكره في غيبته بذلك»[٦].

---

(١) ذكره البخاري في صحيحه ١٠/ ٥٠٠ مع الفتح.
(٢) فتح الباري ١٠/ ٥٠١.
(٣) قال الحافظ في الفتح ٣/ ٣٩٠ (... وابن جميل لم أقف على اسمه في كتب الحديث، لكن وقع في تعليق القاضي حسين المروزي الشافعي، وتبعه الروياني أن اسمه: عبد الله. ووقع في شرح الشيخ سراج الدين ابن الملقن أن ابن بزيزة سماه حميداً..).
(٤) أخرجه البخاري، في الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ح١٤٦٨ (صحيح البخاري مع الفتح ٣/ ٣٩٠)؛ ومسلم في الزكاة، باب في تقديم الزكاة ومنعها، ح٢٢٧٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٧/ ٥٩ ـ ٦٠).
(٥) فتح الباري ٣/ ٣٩٢.
(٦) المصدر السابق ٣/ ٣٩٢.

قلت: وفي ذمِّ النبي ﷺ لابن جميل علانيةً دليلٌ على جواز التشهير بأهل المعاصي عقوبةً لهم، وزجراً للناس عن سلوك سبيلهم.

وأمّا الإجماع على وجوب التشهير بأهل البدع الداعين إليها، فقد حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «... ومثل أئمة البدع، من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة، فإن بيان حالهم وتحذير الأمة منهم واجبٌ باتفاق المسلمين...»(١).

ثالثاً: المقصد من التشهير بأهل البدع والآراء المنحرفة:

هناك مقصدان من التشهير بدعاة البدع والآراء المنحرفة:

١ ـ تحذير الناس من شرهم وضلالهم، قال الإمام القرافي: «أرباب البدع والتصانيف المضلة، ينبغي أن يُشَهَّر في الناس فسادها وعيبها، وأنهم على غير الصواب؛ ليحذرها الناس الضعفاء فلا يقعوا فيها، وينَفَّرَ عن تلك المفاسد ما أمكن...»(٢).

وقال الإمام الشاطبي عند حديثه عن أحكام أهل البدع: «... ذكرهم بما هم عليه وإشاعة بدعتهم كي يُحذروا؛ ولئلا يُغترَّ بكلامهم، كما جاء عن كثيرٍ من السلف ذلك»(٣).

٢ ـ أن في التشهير بدعاة البدع والآراء الضالة عقوبة لهم، وفي ذلك تأديب واستصلاحٌ لهم، وزجرٌ لغيرهم من الناس عن اقتفاء أثرهم والسير على نهجهم(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣١.
(٢) الفروق ٤/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(٣) الاعتصام ١/ ١٣٢.
(٤) انظر: ص٢٨٤ من هذا البحث.

رابعاً: نماذج من أقوال علماء السلف في مشروعية التشهير بالدعاة إلى البدع والآراء الضالة:

١ ـ عن عاصم الأحول[(١)] قال: جلست إلى قتادة فذُكِرَ عمرو بن عبيد[(٢)] فقلت: يا أبا الخطاب ألا أرى العلماء يقع بعضهم في بعض؟ قال: «يا أحول، ولا تدري أن الرجل إذا ابتدع بدعةً فينبغي لها أن تذكر حتى تعلم..»[(٣)].

٢ ـ قيل لسفيان بن عيينة: «إن هذا يتكلم في القدر ـ يعني: إبراهيم بن أبي يحيى ـ»[(٤)] فقال سفيان: «عرفوا الناس أمره واسألوا ربكم العافية»[(٥)].

٣ ـ جاء في رسالة أسد بن موسى[(٦)] لأسد بن الفرات: «اعلم أي أخي أنما حملني على الكتاب إليك ما ذكر أهل بلادك من صالح

---

(١) هو: عاصم بن سليمان، أبو عبد الرحمٰن البصري الأحول، الإمام الحافظ محدث البصرة، مات سنة ١٤١هـ وقيل ١٤٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/١٣؛ تهذيب التهذيب ٥/٤٠.

(٢) هو: عمرو بن عبيد، أبو عثمان البصري، الزاهد العابد القدري كبير المعتزلة، مات بطريق مكة سنة ١٤٣هـ وقيل ١٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/١٠٤؛ البداية والنهاية ١٠/٦٤.

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/١٥٤، برقم٢٥٦.

(٤) هو: إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى أبو إسحاق الأسلمي، مولاهم المدني، العالم المحدث، ولد في حدود سنة ١٠٠هـ، قال فيه الإمام أحمد: قدري، جهمي كُلّ بلاء فيه، تركوا حديثه، توفي سنة ١٨٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/٤٥٠؛ تهذيب التهذيب ١/١٤٢.

(٥) رواه ابن الجوزي في تلبيس إبليس ص١٧.

(٦) هو: أسد بن موسى بن إبراهيم بن الخليفة الوليد بن عبد الملك، أبو سعيد القرشي الأموي المرواني، الإمام الحافظ الثقة، ولد سنة ١٣٢هـ، يلقب بأسد السنة من مصنفاته كتاب «الزهد» مات سنة ٢١٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/١٦٢؛ شذرات الذهب ٢/٢٧.

ما أعطاك الله من إنصافك الناس، وحسن حالك، مما أظهرت من السنة، وعيبك لأهل البدعة، وكثرة ذكرك لهم وطعنك عليهم فقمعهم الله بك، وشدَّ بك ظهر أهل الحق، وقواك عليهم بإظهار عيبهم، والطعن عليهم، فأذلهم الله بذلك، وصاروا ببدعتهم مستترين، فأبشر أي أخيَّ بثواب ذلك، واعتدَّ به أفضل حسناتك من الصلاة والصيام والحج والجهاد، فأين تقع هذه الأعمال من إقامة كتاب الله وإحياء سنة رسوله؟!»[(١)].

٤ ـ وقال الإمام ابن القيم في معرض ذكره للفوائد المستنبطة من غزوة تبوك: «ومنها جواز الطعن في الرجل بما يغلب على اجتهاد الطاعن، حميّةً أو ذباً عن الله ورسوله، ومن هذا طعن أهل الحديث فيمن طعنوا فيه من الرواة، ومن هذا طعن ورثة الأنبياء وأهل السنة في أهل الأهواء والبدع؛ لله لا لحظوظهم وأغراضهم»[(٢)].

النوع الرابع: **النفي**

أولاً: تعريفه:

النفي في اللغة: هو مصدر نفى الشيء ينفيه، ويأتي بمعنى: الإبعاد والطرد[(٣)].

وفي الاصطلاح: معاقبة الجاني بطرده من البلد الذي أحدث فيه الجناية إلى بلدٍ آخر[(٤)].

---

(١) البدع والنهي عنها لابن وضاح ص٦.
(٢) زاد المعاد ٣/ ١٨.
(٣) انظر: اللسان (نفى) ١٤/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ المصباح (نفى) ٢/ ٦١٩.
(٤) انظر: كشاف القناع ٦/ ٩١ ـ ٩٢؛ النظم المستعذب ٢/ ٣٢٩؛ معجم لغة الفقهاء ص٤٨٥.

ثانياً: الأدلة على مشروعية النفي:

النفي تعزيراً لأهل المعاصي ـ ومنهم أهل البدع والآراء المنحرفة ـ مشروعٌ بالسنة وعمل الصحابة.

فمن السنة:

ما ثبت في صحيح البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لعن النبي ﷺ المخنثين[1] من الرجال، والمترجلات من النساء، وقال: **أخرجوهم من بيوتكم**، وأخرج فلاناً، وأخرج عمرُ فلاناً»[2].

وقد ترجم البخاري على هذا الحديث بقوله: «باب نفي أهل المعاصي والمخنثين» وقال ابن حجر: إن هذا الحديث وما في معناه يدل على «مشروعية إخراج كل مَنْ يحصل به التأذي للناس عن مكانه إلى أن يرجع عن ذلك أو يتوب»[3].

وأما عمل الصحابة رضوان الله عليهم، فمنه:

١ ـ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد نفى نصر بن حجاج[4] لما افتتن النساء به كما نفى أبا ذئب[5] لما سمع قوماً يقولون: أبو ذئب أحسن أهل المدينة، فنفى عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذين الرجلين إلى البصرة لما خشي

---

(١) المراد بالمخنث هنا: المتشبه بالنساء. انظر: فتح الباري ١٢/١٦٦.

(٢) أخرجه البخاري، في الحدود، باب نفي أهل المعاصي والمخنثين، ح٦٨٣٤ (صحيح البخاري مع الفتح ١٢/ ١٦٥).

(٣) فتح الباري ١٠/٣٤٧.

(٤) هو: نصر بن حجاج بن علاط السلمي، شاعر من أهل المدينة، كان جميلاً، قالت فيه إحدى نساء المدينة:

هل من سبيل إلى خمرٍ فأشربها ... أم من سبيل إلى نصر بن حجاج

فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لا أرى رجلاً في المدينة تهتف به العواتق في خدورهن، فحلق رأسه ونفاه إلى البصرة. انظر: الأعلام ٨/ ٢٢.

(٥) لم أجد له ترجمة.

افتتان النساء بهما[١].

٢ ـ نفى عمر بن الخطاب ﷺ صبيغ بن عِسْل[٢] الذي كان يسأل عن متشابه القرآن إلى البصرة[٣].

٣ ـ كما نفى ﷺ إلى فدك[٤].

٤ ـ وقد نفى علي بن أبي طالب ﷺ إلى البصرة[٥].

والنصوص السابقة عن النبي ﷺ وصحابته الكرام فيها دلالةٌ واضحةٌ على مشروعية نفي مَنْ يُخشى فساده وضرره على المجتمع، إما لانحراف سلوكه، أو لانحراف عقيدته ومنهجه كدعاة البدع والآراء المنحرفة. ولكن ينبغي أن يراعى عند نفي هؤلاء ألّا يترتب على نفيهم إلحاق ضرر وفساد بالبلد الآخر الذي يُراد نفيهم إليه وبالله التوفيق.

ثالثاً: المقصد من نفي دعاة البدع والآراء غير المشروعة:

هناك مقصدان من نفي دعاة البدع والآراء غير المشروعة، وهما:

١ ـ أن في نفي دعاة البدع والآراء غير المشروعة حماية للمجتمع من

---

(١) انظر: فتح الباري ١٢/١٦٦؛ الحسبة لابن تيمية ص٤٦؛ تبصرة الحكام ٢/٢١٩.

(٢) لم أجد له ترجمة.

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/٧٠١، برقم: ١١٣٧، ١١٣٨؛ الحسبة لابن تيمية ص٤٣؛ الاعتصام ١/١٣٢.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، في الحدود (١٢١) في النفي من أين إلى أين؟ ح٢٨٧٨٨ (مصنف ابن أبي شيبة ٥/٥٣٦).
وفدك: هي قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلاثة. انظر: معجم البلدان ٤/ ٢٧٠.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، في الحدود (١٢١) في النفي من أين إلى أين؟ ح٢٨٧٩ (مصنف ابن أبي شيبة ٥/٥٣٦).
والبصرة مدينة بالعراق كانت تسمى في القديم تدمر، والمؤتفكة، بناها عتبة بن غزوان في عهد عمر بن الخطاب ﷺ سنة ١٧هـ، وسكنها الناس سنة ١٨هـ. انظر: تاج العروس (باب الراء، فصل الصاد) ٦/٩٣.

خطرهم، قال الإمام العيني: «من آذى الناس ينفى من البلد»[(١)].

وقد نص الإمام الماوردي على مشروعية نفي الشخص: «إذا تعددت ذنوبه إلى اجتذاب غيره إليها، واستضراره بها»[(٢)].

٢ ـ أن في نفي دعاة البدع والآراء غير المشروعة عقوبةً لهم، على ما اقترفوه من جريمة تعود بالضرر على أديان الناس ومعتقداتهم، ونفي أمثال هؤلاء يعتبر عقوبةً بليغةً، نظراً لما في النفي عن الأوطان من الإيحاش، وفي ذلك ردعٌ له عن العودة لجريمته، وزجرٌ لغيره من اقتفاء أثره وسلوك سبيله.

رابعاً: نماذج من أقوال أهل العلم في مشروعية النفي تعزيراً:

١ ـ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. ومن أنواع التعزير: النفي والتغريب، كما كان عمر بن الخطاب يعزر بالنفي في شرب الخمر إلى خيبر[(٣)]، وكما نفى صبيغ بن عسل إلى البصرة، وأخرج نصر بن حجاج إلى البصرة لما افتتن به النساء»[(٤)].

٢ ـ قال العلامة ابن القيم: «والتعزير منه ما يكون بالتوبيخ وبالزجر بالكلام.. منه ما يكون بالنفي عن الوطن...»[(٥)].

خامساً: مدة النفي تعزيراً:

اختلف العلماء في مدة النفي تعزيراً، على قولين:

الأول: أن النفي تعزيراً يقدر بما دون الحول ولو بيوم واحد، وهو

---

(١) رد المحتار ٦/١١٠.

(٢) الأحكام السلطانية ص٢٣٦٠؛ وانظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٧٩.

(٣) خيبر: ناحية تبعد عن المدينة ثمانية برد، لمن يريد الشام، كان يسكنها اليهود، فتحها النبي ﷺ سنة ٧هـ، وقيل ٨هـ. انظر: معجم البلدان ٢/٤٦٨.

(٤) الحسبة لابن تيمية ص٤٣.

(٥) الطرق الحكمية ص٢٢٢.

ظاهر مذهب الشافعية والحنابلة[١].

الثاني: أن تقدير مدة النفي تعزيراً يرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم المبني على المصلحة، وهو ظاهر مذهب الحنفية والمالكية[٢].

الأدلة:

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه: من عدم بلوغ النفي تعزيراً الحول؛ لئلا يصير مساوياً لتغريب الزاني البكر، وذلك لما رواه البيهقي في سننه عن النعمان بن بشير[٣] رضي الله عنهما يرفعه: **«من بلغ حداً في غير حدٍّ فهو من المعتدين»**[٤].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما ضعيف فقد أعله البيهقي بالإرسال.

ثانياً: أدلة القول الثاني:

يمكن أن يستدل لأصحاب القول الثاني بأن النصوص الواردة في النفي تعزيراً مطلقة، فلا يصح تقييدها إلا بنص صحيح صريح، ولم يوجد، فتبقى على إطلاقها ويُرجع في تقدير مدة النفي تعزيراً إلى اجتهاد الحاكم

---

(١) انظر: تحفة المحتاج ٩/ ١٨٠؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٧٩.

(٢) انظر: رد المحتار ٦/١٠٦؛ الشرح الكبير للدردير ٤/ ٣٥٥.

(٣) هو: النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة، أبو عبد الله الأنصاري الخزرجي، صاحب رسول الله ﷺ، الأمير العالم، ولد سنة ٢هـ، وقيل ولد عام الهجرة، وكان من أمراء معاوية رضي الله عنه، فولاه الكوفة، ثم ولي قضاء دمشق، قتل بعد وقعة مرج راهط سنة ٦٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/ ٤١٢؛ شذرات الذهب ١/ ٧٢.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٨/ ٥٦٧، في الأشربة والحد فيها، باب ما جاء في التعزير وأنه لا يبلغ به أربعين، ح١٧٥٨٥. وقد أعله البيهقي بالإرسال. وضعفه الألباني في ضعيف الجامع ص٧٩٣.

المبني على المصلحة، شأنه في ذلك شأن بقية العقوبات التعزيرية.

الترجيح:

الذي يظهر والعلم عند الله أن المذهب الثاني الذي ذهب فيه أصحابه إلى عدم تقدير مدة النفي تعزيراً، هو الصواب، لقوة دليله، وسلامته من المعارض المقاوم، وعدم انتهاض أدلة القول الأول للاستدلال، وبالله التوفيق.

النوع الخامس: الحبس

أولاً: تعريفه:

الحبس في اللغة: مصدر حبس يحبِسُ، ويأتي على عدة معانٍ منها: المنع والإمساك[(١)].

وفي الاصطلاح: هو تعويق الشخص ومنعه من الخروج إلى أشغاله ومهامه الدينية والدنيوية[(٢)].

وللحبس صورٌ عدة منها[(٣)]:

١ ـ حجز الإنسان في دار معدة لهذا الغرض وهو ما يعرف بـ«السجن».

٢ ـ حجزه في المسجد أو في أي مكان آخر حتى ولو لم يكن مخصصاً للحبس.

٣ ـ منعه من مغادرة بيته وهو ما يعرف في العصر الحاضر بـ«فرض الإقامة الجبرية».

---

(١) انظر: اللسان (حبس) ٣/١٩؛ المعجم الوسيط (حَبَسَهُ) ١/١٥٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٥/٣٩٨؛ الطرق الحكمية ص٨٩؛ بدائع الصنائع ٧/١٧٤.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

٤ ـ ملازمة الغريم أو وكيله للخصم.

ثانياً: الأدلة على مشروعية الحبس:

عقوبة الحبس مشروعة بدلالة الكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤] والشاهد من هذه الآية: قوله تعالى: ﴿فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ﴾ «والمعنى: إذا بالغتم في قتلهم فأسروهم وأحيطوهم بالوثاق»[١]، «والوثاق: اسم للشيء الذي يوثق به كالرباط»[٢].

وهل هذه الآية محكمةٌ أم منسوخة؟ قيل: إنها منسوخةٌ بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ الآية [التوبة: ٥].

وذهب الجمهور إلى أنها محكمةٌ، والإمام مخير بين القتل والأسر، وبعد الأسر مخيرٌ بين المن والفداء؛ وهذا هو الراجح؛ لأن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين بعده فعلوا ذلك[٣].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥].

والشاهد من هذه الآية: قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ﴾ والمراد به حبسهن[٤].

وقد اختلف العلماء في نسخ هذه الآية على أقوالٍ منها: أن الحبس

---

(١) فتح القدير للشوكاني ٥/ ٤٠.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٥١؛ فتح القدير للشوكاني ٥/ ٤١.
(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/ ٥٦؛ أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤٦.

نُسخ في الزنا فقط بالجلد والرجم وبقي مشروعاً في غير ذلك[1].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ﴾ الآية [التوبة: ٥].

والشاهد من هذه الآية: هو قوله تعالى: ﴿وَاحْصُرُوهُمْ﴾ والحصر هو: المنع والحبس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٨]: أي سجناً وحبساً[2].

ومن السنة:

١ ـ عن بهز بن حكيم[3] عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ: «حبس رجلاً في تهمة»[4].

٢ ـ في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «بعث النبي ﷺ خيلاً قِبَلَ نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له: ثمامة بن أثال[5] فربطوه

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/٤٥٧؛ أحكام القرآن للجصاص٢/١٠٦؛ الاختيارات للبعلي ص٤٢٦.

(٢) انظر: جامع البيان ١٤/٤٥؛ تفسير الماوردي ٣/ ٢٣١.

(٣) هو: بهز بن حكيم بن معاوية بن حيدة، أبو عبد الملك القشيري البصري، وثقه ابن معين وأبو داود والنسائي، توفي قبل سنة ١٥٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/٢٥٣؛ تهذيب التهذيب ١/٤٥٦. وأبوه: حكيم بن معاوية؛ صدوق. انظر: تهذيب التهذيب ٢/٤٠٤.

وجده: معاوية بن حيدة، صحابي. انظر: المصدر السابق ١٠/١٨٧؛ الاستيعاب ٣/ ٤٧٠.

(٤) أخرجه أبو داود في القضاء، باب الحبس في الدين وغيره ح٣٦٢٥ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٠/٤٣)؛ والترمذي، في الديات، باب ما جاء في الحبس في التهمة ح١٤٣٥ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٤/٦٧٧)؛ والنسائي، في قطع السارق، باب: امتحان السارق بالضرب والحبس ح٤٨٩ (سنن النسائي مع شرح السيوطي ٨/٤٣٧)، وإسناده حسن (كما قال الألباني في الإرواء ٨/٥٥).

(٥) هو: ثمامة بن أثال الحنفي، سيد أهل اليمامة، صحابي، لما ارتد أهل اليمامة ثبت على إسلامه، ولحق بالعلاء بن الحضرمي، في جمعٍ ممن ثبت معه، فقاتل =

بسارية من سواري المسجد. . .» الحديث[١].

وقد بوب البخاري على هذا الحديث بقوله: «باب الربط والحبس في الحرم»[٢].

وقال النووي معلقاً على هذا الحديث: «وفي هذا جواز ربط الأسير وحبسه»[٣].

وأما الإجماع: فقد انعقد الإجماع العملي على مشروعية الحبس، فقد حبس الخلفاء الراشدون، وابن الزبير ﷺ، ومَنْ بعدهم من الخلفاء والقضاة في جميع الأعصار والأمصار من غير نكير، فكان ذلك إجماعاً[٤].

ثالثاً: حكم حبس المبتدع الداعي إلى بدعته والمقصد من ذلك:

ذهب أكثر العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن من تلبس ببدعة مفسقة وجاهر بها ودعا إليها؛ فإنه يسوغ تعزيره بالضرب والحبس[٥].

والمقصد من ذلك هو زجره وعقوبته، وكف شره عن الناس، حتى لا يفسد عليهم أديانهم ومعتقداتهم.

= المرتدين من أهل البحرين، فقتل بعيد ذلك. انظر: الاستيعاب ١/ ٢٨٧؛ أسد الغابة ١/ ٣٦٣.

(١) أخرجه البخاري، في المغازي، باب وفد بني حنيفة وحديث ثمامة بن أثال، ح٤٣٧٢ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/ ٦٨٨)؛ ومسلم، في الجهاد، باب ربط الأسير وحبسه. . إلخ، ح٤٥٦٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٣٠٨).

(٢) صحيح البخاري مع الفتح ٧/ ٦٨٨.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٣٠٨.

(٤) انظر: رد المحتار ٨/ ٣٥؛ تبصرة الحكام ٢/ ٢٣٢؛ نيل الأوطار ٧/ ١٨٠؛ حكم الحبس في الشريعة الإسلامية ص٤٨ ـ ٤٩.

(٥) انظر: رد المحتار ٦/ ٣٨٦؛ تبصرة الحكام ٢/ ٢٢٣؛ الإنصاف ٢٦/ ٤٦٣.

رابعاً: نماذج من أقوال علماء السلف في مشروعية حبس الدعاة إلى البدع والآراء الضالة:

١ ـ عن مالك بن أنس قال: «القرآن كلام الله ﷻ. وكان يقول مَنْ قال: القرآن مخلوق، يوجع ضرباً ويحبس حتى الموت»[(١)].

٢ ـ عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: «سألت أبي عن رجلٍ ابتدع بدعةً يدعو إليها، وله دعاة عليها، هل ترى أن يحبس؟ قال: نعم أرى أن يحبس وتكف بدعته عن المسلمين»[(٢)].

٣ ـ وجاء عن أبي الحسن اللخمي[(٣)] أنه سئل عن قومٍ من الأباضية[(٤)] سكنوا بين أظهر المسلمين، وبنوا مسجداً يجتمعون فيه بخَلق، ويظهرون مذهبهم. فأجاب: «إذا أظهر هؤلاء القوم الذين ذكرت مذهبهم، وأعلنوه، وابتنوا مسجداً يجتمعون فيه، وصلوا العيد بناحية عن المسلمين بجماعة: فهذا باب عظيم يخشى منه أن تشتد وطأتهم، ويفسدوا على الناس دينهم، ويميل الجهلة ومَنْ لا تمييز عنده إليهم، فوجب على مَنْ بسط الله قدرته أن يستتيبهم مما هم عليه، فإن لم يرجعوا ضُربوا وسجنوا، ويبالغ في ضربهم، فإن أقاموا على ما هم عليه فقد اختُلِف في قتلهم...

---

(١) رواه الآجري في الشريعة ١/ ٥٠١، برقم١٦٦.

(٢) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله ص٤٣٩.

(٣) هو: علي بن محمد الربعي، أبو الحسن اللخمي المالكي، حاز رياسة المذهب بإفريقيا، من مصنفاته تعليق على المدونة اسمه: التبصرة، توفي سنة ٤٧٨هـ. انظر: الديباج المذهب ص٢٩٨؛ الفكر السامي ٤/ ٢٥٠.

(٤) الأباضية: فرقة من فرق الخوارج، ينتسبون إلى عبد الله بن أباض، ومن معتقداتهم أن مرتكبي الكبائر موحدون لا مؤمنون، وأن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان، فإنه دار بغي وأن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال وما سواه حرام، ومَنْ ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر نعمة لا كفر ملة، إلى غير ذلك من المعتقدات. انظر: الملل والنحل ١/ ١٣١.

وأما هدم المسجد الذي بنوه فحقٌ، وجميع ما يتألفون فيه كذلك...»[١].

النوع السادس: **الجلد**

أولاً: تعريفه:

الجلد في اللغة: مصدر جلد بالسوط يجلده جلداً بمعنى: ضربه[٢]. وهو مأخوذٌ من جِلْد الإنسان، وهو: الضرب الذي يصل إلى جلده[٣].

وهو **في الاصطلاح** كذلك: الضرب بسوط أو نحوه[٤].

ثانياً: الأدلة على مشروعية الجلد تعزيراً:

الجلدُ تعزيراً مشروعٌ بدلالة الكتاب والسنة.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ﴾ [النساء: ٣٤].

والشاهد من الآية قوله تعالى: ﴿وَٱضْرِبُوهُنَّۖ﴾، قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على هذه الآية: «فأباح الله سبحانه للرجل أن يضرب المرأة إذا امتنعت عن الحق الواجب عليها، من المباشرة وفراش زوجها»[٥].

ولا شك أن الجلْدَ نوعٌ من أنواع الضرب[٦]، فدلت هذه الآية على مشروعية الجلد تعزيراً.

---

(١) المعيار المُعرَب ٢/٤٤٦.

(٢) انظر: اللسان (جلد) ٢/٣٢٣؛ المفردات في غريب القرآن (جلد) ص١٠٣.

(٣) انظر: النظم المستعذب ٢/٣١٥.

(٤) انظر: معجم لغة الفقهاء ص١٦٥؛ العقوبات التفويضية ص١٣٠.

(٥) مجموع الفتاوى ٣٠/٣٧.

(٦) انظر: التعزير في الشريعة الإسلامية ص٣٤٩.

ومن السنة:

١ ـ ما ثبت في الصحيحين ـ واللفظ للبخاري ـ من حديث أبي بردة الأنصاري ﷺ أن النبي ﷺ قال: **«لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حدٍّ من حدود الله»**[١].

ولفظ مسلم **«لا يجلد أحدٌ فوق عشرة أسواط إلا في حدٍّ من حدود الله»**[٢].

٢ ـ عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنهم كانوا يُضربون ـ على عهد رسول الله ﷺ ـ إذا اشتروا طعاماً جُزافاً[٣] أن يبيعوه في مكانهم حتى يُؤووه إلى رحالهم[٤].

ففي الحديثين السابقين دلالةٌ واضحةٌ على مشروعية الجلد كنوع من أنواع التعزير.

ثالثاً: خلاف الفقهاء في الحد الأعلى لعدد أسواط التعزير:

اختلف الفقهاء في الحد الأعلى لعدد أسواط التعزير على أربعة أقوال:

القول الأول: أنه لا يُزاد في التعزير على عشرة أسواط، وهذا القول هو رواية في مذهب الإمام أحمد وذهب إليه جماعةٌ من الشافعية[٥].

القول الثاني: أنه ليس هناك حدٌّ لعدد أسواط التعزير، بل الأمر في ذلك مفوضٌ للحاكم حسب المصلحة.

---

(١) أخرجه البخاري، في الحدود، باب: كم التعزير والأدب، ح٦٨٤٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١٢/ ١٨٢).

(٢) أخرجه مسلم، في الحدود، باب قدر أسواط التعزير، ح٤٤٣٥ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١١/ ٢١٩).

(٣) الجُزاف: هو بيع الشيء واشتراؤه بلا كيل ولا وزن. المطلع ص٢٤٠.

(٤) أخرجه البخاري، في الحدود، باب: كم التعزير والأدب، ح٦٨٥٢ (صحيح البخاري مع الفتح ١٢/ ١٨٣).

(٥) انظر: الإنصاف ٢٦/ ٤٥٤؛ روضة الطالبين ٧/ ٣٨٢.

وقد ذهب إلى هذا القول المالكية في مشهور مذهبهم، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية(١).

القول الثالث: أنه لا يبلغ بالتعزير أدنى الحدود، وقد اختلف أصحاب هذا القول في أدنى الحدود، على أقوال كالآتي:

١ ـ ذهب أبو حنيفة ومحمد(٢) إلى أن أدنى الحدود: حد الرقيق، وهو: أربعون سوطاً في القذف، وأربعون في الخمر، وهو في ذلك على النصف؛ وبالتالي فالقدر الأعلى للتعزير تسعةٌ وثلاثون سوطاً(٣).

٢ ـ ذهب أبو يوسف إلى أن أدنى الحدود في الأحرار ثمانون، لأن الحرية هي الأصل فصار الاعتبار بها، وله قولان في القدر الأعلى للتعزير:

الأول: أنه تسعةٌ وسبعون سوطاً، وهو القياس.

والثاني: أنه خمسةٌ وسبعون سوطاً، وهو مأثورٌ عن علي بن أبي طالب ﷺ، فقلده في ذلك(٤).

٣ ـ ذهب بعض الشافعية إلى أن أدنى الحدود: حد الخمر، وهو أربعون سوطاً للحر، وعشرون للعبد؛ فالقدر الأعلى لتعزير الحر تسعةٌ وثلاثون سوطاً، والقدر الأعلى لتعزير العبد تسعة عشر سوطاً(٥).

٤ ـ ذهب بعض الشافعية إلى أن أدنى الحدود: عشرون سوطاً، وهو

---

(١) انظر: التاج والإكليل ٨/ ٤٣٧؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٣٤٧.

(٢) هو: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني مولاهم، أبو عبد الله، صاحب أبي حنيفة إمام مجتهد أصولي، ولد بواسط سنة ١٣١هـ، من مصنفاته: «المبسوط»، و«السير الكبير»، توفي بالري سنة ١٨٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٣٤؛ شذرات الذهب ١/ ٣٢١.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٥/ ٥٣٥؛ شرح فتح القدير ٥/ ٣٣٤.

(٤) انظر: المصدرين السابقين، نفس الصفحات.

(٥) انظر: نهاية المحتاج ٨/ ٢٢؛ مغني المحتاج ٥/ ٥٢٥.

حد العبد في الخمر إذ هو على النصف من حد الحر؛ وبالتالي فالحد الأعلى للتعزير تسعة عشر سوطاً[١].

القول الرابع: أنه لا يبلغ بالتعزير في المعصية قدر الحد فيها، فلا يبلغ التعزير في النظر والمباشرة حد الزنا، ولا على الشتم بدون القذف حد القذف، وقد ذهب إلى هذا القول بعض الشافعية والحنابلة[٢].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بما ثبت في الصحيحين ـ واللفظ لمسلم ـ من حديث أبي بردة الأنصاري ﷺ أن النبي ﷺ قال: **«لا يجلد أحدٌ فوق عشرة أسواط إلا في حدٍّ من حدود الله»**[٣].

ووجه الدلالة منه: «أن هذا الحديث ورد بصيغة الحصر، التي يمثلها النفي والاستثناء، وهذه من أبلغ صيغ الحصر، فهو نصٌّ في محل النزاع، على أنه لا عقوبة فوق عشر جلدات؛ إلا فيما ورد فيه من الشارع عقوبةٌ مقدرةٌ كالخمر والقذف ونحوهما؛ لقوله ﷺ في هذا الحديث: **«إلا في حدٍّ من حدود الله»** أما ما لم يرد فيه من الشارع عقوبةٌ مقدرة، فإن العقوبة تكون فيه تعزيراً، وهذا التعزير لا يتجاوز عشر جلدات»[٤].

وقد أجيب على هذا الحديث بعدة أجوبة منها:

١ ـ أن الحديث منسوخ، وإلى هذا القول ذهب بعض الحنفية والشافعية؛ بدليل إجماع الصحابة على العمل بخلافه من غير نكير[٥].

---

(١) انظر: نهاية المحتاج ٨/ ٢٢؛ مغني المحتاج ٥/ ٥٢٥.
(٢) انظر: روضة الطالبين ٧/ ٣٨٢؛ الإنصاف ٢٦/ ٤٦٠.
(٣) سبق تخريجه ص٢٣٩.
(٤) الحدود والتعزيرات عند ابن القيم ص٤٧٤.
(٥) انظر: شرح فتح القدير ٥/ ٣٣٥؛ شرح صحيح مسلم للنووي ١١/ ٢١٩.

وقد نوقشت هذه الإجابة:

بأن الإجماع لا ينسخ السنة وذلك؛ «.. لأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة الرسول ﷺ، والنسخ لا يكون بعد موته»[1].

«نعم لو ثبت الإجماع لدل على أن هناك ناسخاً»[2].

وقد نقل ابن حجر قول البيهقي: «روي عن الصحابة في مقدار التعزير آثارٌ مختلفةٌ، وأحسن ما يُصار إليه في هذا ما ثبت عن النبي ﷺ..»[3]. ثم ساق حديث أبي بردة ﷺ، ثم قال ابن حجر معلقاً على مقالة البيهقي: «فتبين بما نقله البيهقي من اختلاف الصحابة أن لا اتفاق على عملٍ في ذلك، فكيف يدعى نسخ الحديث الثابت ويُصار إلى ما يخالفه من غير برهان»[4].

ونوقش ما قاله ابن حجر: بأن الاختلاف المروي عن الصحابة ﷺ هو في المقدار لا في حكم الحديث والعمل به، ولهذا فإن العلامة المناوي[5] لما ذكر أن عمل الصحابة على خلاف هذا الحديث قال: «ونوزع بما لا يجدي»[6].

ولكن الصواب أنه لا تعارض بين الحديث وإجماع الصحابة حتى يُصار إلى النسخ بل يمكن الجمع بينهما كما سيأتي في تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية للمراد بالحدود.

---

(١) البحر المحيط ٤/١٢٨ بتصرف يسير.

(٢) التلخيص الحبير ٤/٧٩.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ٨/٥٦٨.

(٤) التلخيص الحبير ٤/٧٩.

(٥) هو: محمد عبد الرؤوف بن علي زين العابدين الحدادي، ثم المناوي القاهري زين الدين، فقيه محدث، ولد سنة ٩٥٢هـ، من مصنفاته: «فيض القدير بشرح الجامع الصغير»، «تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف»، توفي بالقاهرة سنة ١٠٣١هـ. انظر: الأعلام ٦/٢٠٤؛ معجم المؤلفين ٥/٢٢٠.

(٦) فيض القدير ٦/٥٧٧؛ وانظر: الحدود والتعزيرات عند ابن القيم ص٤٨١.

٢ ـ قصر الحديث على الجلد، وأما الضرب بالعصا مثلاً وباليد فتجوز الزيادة في ذلك، لكن على أن لا يتجاوز أدنى الحدود، وإلى هذا ذهب الإصطخري، من الشافعية[١].

ونوقشت هذه الإجابة: بالرواية الواردة بلفظ «الضرب»[٢]، وهي «**لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حدٍّ من حدود الله**»[٣].

٣ ـ أن المراد بالحد في الحديث «ما حُرِّم لحق الله، فإن الحدود في لفظ الكتاب والسنة يُراد بها الفصل بين الحلال والحرام: مثل آخر الحلال، وأول الحرام. فيقال في الأول: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ويقال في الثاني: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧].

وأما تسمية العقوبة المقدرة حداً، فهو عُرف حادث، ومُراد الحديث: أن من ضرب لحق نفسه؛ كضرب الرجل امرأته في النشوز، لم يزد على عشر جلدات»[٤].

وقد ناقش ابن دقيق العيد[٥] هذا الجواب بأنه «خروج عن الظاهر، ويحتاج إلى نقل، والأصل عدمه... كما يَرِدُ عليه أنا إذا أجزنا في كُلِّ حقٍّ من حقوق الله أن يُزاد عن العشر لم يبق لنا شيءٌ يختص المنع به؛ لأن ما عدا المحرمات التي لا يجوز فيها الزيادة: هو ما ليس بمحرم، وأصل

(١) انظر: فتح الباري ١٢/ ١٨٥.
(٢) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) سبق تخريجه ص٢٣٩.
(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٣٤٨.
(٥) هو: محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح القشيري، تقي الدين، المعروف بابن دقيق العيد، إمام فقيه مجتهد أصولي، ولد سنة ٦٢٥هـ، قضاء الديار المصرية، من مصنفاته: «الإحكام شرح عمدة الأحكام» و«الإمام في شرح الإلمام»، توفي بالقاهرة سنة ٧٠٢هـ. انظر: الدرر الكامنة ٤/ ٥٨. البدر الطالع ٢/ ١١٥.

التعزير أنه لا يُشرع فيما ليس بمحرم فلا يبقى بخصوص الزيادة معنى»[١].

وقد دفع ابن حجر مناقشة ابن دقيق العيد بقوله: «قلت: ويحتمل أن يفرق بين مراتب المعاصي، فما ورد فيه تقدير لا يزاد عليه، وهو المستثنى في الأصل، وما لم يرد فيه تقدير، فإن كان كبيرة جازت الزيادة فيه، وأطلق عليه اسم الحد كما في الآيات المشار إليها[٢]، والتحق بالمستثنى، وإن كان صغيرة فهو المقصود بمنع الزيادة فهذا يدفع إيراد الشيخ تقي الدين. . .»[٣].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون: بأنه ليس هناك حدٌّ لعدد أسواط التعزير بالسنة وعمل الصحابة والإجماع.

أما السنة:

فقد ورد فيها أن الشارع ينوع في التعزيرات بحسب المصلحة، وذلك كالآتي[٤]:

١ ـ شرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في الرابعة[٥]، ولم ينسخ ولم

---

(١) فتح الباري ١٢/ ١٨٥ بتصرف يسير.
(٢) يشير إلى الآيات التي ساقها ابن تيمية في كلامه.
(٣) فتح الباري ١٢/ ١٨٥.
(٤) انظر: إغاثة اللهفان ١/ ٣٣١ ـ ٣٣٣؛ إعلام الموقعين ٢/ ٧٤ ـ ٧٥؛ الطرق الحكمية ص١٤ ـ ١٧.
(٥) هذا الحديث أخرجه الترمذي، في الحدود، باب: ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد في الرابعة فاقتلوه، ح١٤٦٩ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٤/ ٧٢٢)؛ وأبو داود في الحدود، باب: إذا تتابع في شرب الخمر، ح٤٤٧٠ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢/ ١١٩) وغيرهما، من طرق يصير بمجموعها صحيحاً كما قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على مسند الإمام أحمد ٩/ ٤١ وما بعدها.

يجعله حداً لا بُدَّ منه، بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام.

٢ ـ عَزَّر بحرمان النصيب المستحق من السلب[١].

٣ ـ عَزَمَ على تحريق بيوت تاركي الجمعة والجماعة[٢].

٤ ـ أضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وشرع فيه جلدات نكالاً وتأديباً[٣].

٥ ـ وقال في تارك الزكاة: **«إنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا»**[٤].

وجه الاستدلال من هذه الأدلة:

في الأدلة السابقة دلالةٌ واضحةٌ على أن التعزير لا يتحدد أكثره بقدر معين، بل حسبما يراه الإمام أدعى لتحقيق المصلحة، ودفع المفسدة، فإن فيها ما جاوز الحد؛ كالقتل للشارب في الرابعة، وفيها ما ليس من جنس الحد، كجلد من سرق ما لا قطع فيه، وكتعزير تارك الزكاة بأخذ شطر

---

(١) أخرجه مسلم، في الجهاد، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، ح٤٥٤٥، من حديث عوف بن مالك ﷺ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٢٨٩).

(٢) حديثا عزم النبي ﷺ على تحريق بيوت تاركي الجمعة والجماعة، أخرجهما مسلم في صحيحه، في المساجد، باب ما روي في التخلف عن الجماعة، ح١٤٧٩، عن أبي هريرة ﷺ؛ ح١٤٨٣ عن ابن مسعود ﷺ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٥/ ١٥٥ ـ ١٥٧).

(٣) أخرجه الترمذي، في البيوع، باب ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمار بها، ح١٣٠٥ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٤/ ٥٠٩)؛ وأبو داود، في الحدود، باب ما قطع فيه، ح٤٣٨٠ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢/ ٣٧)، وإسناده حسن، انظر: إرواء الغليل ٨/ ٦٩، من حديث عبد الله بن عمرو ﷺ.

(٤) أخرجه أبو داود في الزكاة، بابٌ في زكاة السائمة ح١٥٧٢ (سنن أبي داود مع عون المعبود ٤/ ٣١٦)؛ والنسائي، في الزكاة، باب عقوبة مانع الزكاة، ح٢٤٤٣، (سنن النسائي مع شرح السندي ٥/ ١٧)، وإسناده حسن، انظر: إرواء الغليل ٣/ ٢٦٤.

ماله، وفي هذا التنوع دلالةٌ ظاهرة على رجحان هذا القول، والله أعلم[١].

ومن عمل الصحابة:

١ ـ ما روي أن معن بن زائدة[٢] عمل خاتماً على نقش خاتم بيت المال، ثم جاء به لصاحب بيت المال، فأخذ منه مالاً، فبلغ عمر ذلك، فضربه مائةً وحبسه، فكلّم فيه فضربه مائةً أخرى، فكلِّم فيه فضربه مائةً ونفاه[٣].

وقد نوقش هذا الأثر من وجهين:

أ ـ من جهة ثبوته، فهذا الأثر لم يثبت.

ب ـ لعل معن بن زائدة كانت له ذنوبٌ كثيرةٌ فأدب على جميعها، أو تكرر منه الأخذ، أو كان ذنبه مشتملاً على جنايات: إحداها: تزويره، والثانية: أخذه لمال بيت المال بغير حقه، والثالثة: فتحه لباب هذه الحيلة لغيره[٤].

٢ ـ ما روي أن علياً أتي بالنجاشي الشاعر[٥] قد شرب خمراً في رمضان، فجلده ثمانين الحد، وعشرين سوطاً لفطره في رمضان[٦].

---

(١) انظر: الحدود والتعزيرات عند ابن القيم ص٤٦٨ ـ ٤٦٩.

(٢) ورد في تبصرة الحكام ٢/٢٢١: معن بن زياد، ولم أعثر له على ترجمة.

(٣) لم أعثر على هذا الأثر في شيءٍ من كتب السنة التي بين يدي، وقال محققا الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة عن هذا الأثر: «لم نجده فيما بين أيدينا، ومعن بن زائدة من أجواد العرب ممن أدرك العصرين الأموي والعباسي، فكيف يدرك عمر رضي الله عنه!!..» انظر: الشرح الكبير ٢٦/٤٥٧ هامش/١.

(٤) انظر: الشرح الكبير ٢٦/٤٥٩.

(٥) هو: قيس بن عمرو بن مالك، من بني الحارث بن كعب شاعر هجاء مخضرم، هدده عمر بقطع لسانه وضربه علي على السكر في رمضان، توفي نحو سنة ٤٠هـ. انظر: الأعلام ٥/٢٠٧.

(٦) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، في الأشربة، باب الشراب في رمضان وحلق =

ووجه الدلالة: أن علياً رضي الله عنه، جلد شارب الخمر الحد وهو ثمانون جلدة، ثم عزره بعشرين سوطاً، وقد شاع ذلك من غير نكير، فدل على جواز الزيادة على عشرة أسواط في التعزير.

وأما الإجماع: فقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على التعزير بأكثر من عشر جلدات، وتنوعت تعازيرهم في ذلك من غير نكير، وممن حكى الإجماع عن الصحابة في هذا الأمر، جماعة من المحققين كالأصيلي[(١)] والنووي والرافعي[(٢)(٣)].

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث القائلون: أنه لا يبلغ بالتعزير أدنى الحدود، بحديث: **«مَنْ بلغ حداً في غير حدٍّ فهو من المعتدين»**[(٤)].

= الرأس، برقم١٧٠٤٢، قال: حدثنا الثوري عن عطاء بن أبي مروان عن أبيه أن علياً... ثم ساق الأثر. وإسناد هذا الأثر صحيحٌ:

١ ـ الثوري: هو سفيان بن سعيد الثوري: «ثقة حافظ فقيه حجة، توفي سنة ٦١هـ». انظر: التقريب ١/ ٣٧١.

٢ ـ عطاء بن أبي مروان: هو الأسلمي، ثقة توفي سنة ٣٠هـ. انظر: التقريب ١/ ٦٧٥.

٣ ـ أبو مروان: قيل اسمه سعيد، وقيل مغيث، وقيل عبد الله بن مصعب، وقد اختلف في صحبته، روى عن علي رضي الله عنه، وهو ثقة. انظر: التهذيب ١٢/ ٢٠٦.

(١) هو: عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأموي المالكي، أبو محمد، المعروف بالأصيلي، شيخ المالكية، عالم الأندلس، ولد سنة ٣٢٤هـ بالمغرب، من مصنفاته كتاب «الدلائل على أمهات المسائل» في اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة توفي بقرطبة سنة ٣٩٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٥٦٠؛ الديباج المذهب ص٢٢٤.

(٢) هو: عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، الرافعي القزويني الشافعي، أبو القاسم، الإمام العالم فقيه الشافعية ولد سنة ٥٥٠هـ، من مصنفاته: «فتح العزيز في شرح الوجيز» و«شرح مسند الشافعي»، توفي سنة ٦٢٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٥٢؛ طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٢٨١.

(٣) انظر: التلخيص الحبير ٤/ ٧٩.

(٤) تقدم تخريجه.

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن الوعيد فيه يفيد المنع من الزيادة على الحد المقدر، فلا يُبلَغ بالتعزير إذاً حدٌّ مقدّرٌ[(١)].

وقد نوقش هذا الدليل: بأنه ضعيف.

أدلة القول الرابع:

استدل أصحاب القول الرابع القائلون: أنه لا يبلغ بالتعزير في المعصية قدر الحد فيها: بحديث النعمان بن بشير رضي الله عنه، في الرجل الذي رُفِعَ إليه، وقد وقع على جارية امرأته، فقال: لأقضين فيك بقضاء رسول الله ﷺ، إن كانت أحلّتها لك جلدتك مائة جلدة، وإن لم تكن أحلّتها لك رجمتُكَ بالحجارة، فوجدوها أحلّتها له فجلدوه مائة[(٢)].

ووجه الاستدلال من هذا الحديث:

«أن المواقع للجارية كان محصناً، وحد المحصن الرجم، فلما وجدت الشبهة الدارئة للحد، جلده النعمان رضي الله عنه مائة جلدة تعزيراً، فلم يبلغ بالجلد حَدَّ المحصن، وقد ذكر أن هذا قضاء رسول الله ﷺ، فكان في هذا دلالةٌ على أن التعزير في عقوبةٍ جنسها حدٌّ مقدر، لا يبلغ بها الحد المقدر»[(٣)].

---

(١) انظر: الحدود والتعزيرات عند ابن القيم ص٤٧٢.

(٢) أخرجه أبو داود، في الحدود، باب: الرجل يزني بجارية امرأته، ح٤٤٤٦، (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢/٩٦)؛ والترمذي، في الحدود، باب: ما جاء في الرجل يقع على جارية امرأته، ح١٤٧٥ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٥/١٣)؛ والنسائي، في النكاح، باب إحلال الفرج، ح٣٣٦٠ (سنن النسائي مع شرح السندي ٦/٤٣٣)؛ وابن ماجه، في الحدود، باب من وقع على جارية امرأته، ح٢٥٥١ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٣/٢٢٤).
قال الترمذي: «حديث النعمان في إسناده اضطراب، سمعت محمداً ـ أي البخاري ـ يقول لم يسمع قتادة من حبيب بن سالم..» جامع الترمذي مع التحفة ٥/١٤.

(٣) الحدود والتعزيرات ص٤٧٠.

وقد نوقش هذا الدليل من وجهين:

الأول: أنه ضعيف ففي سنده اضطراب.

الثاني: أنه على فرض ثبوته، فيكون واقعة عين يختص حكمها بمن وقع على جارية امرأته، كما قرر ذلك القاضي أبو يعلى واستحسنه الموفق ابن قدامة[١].

الترجيح:

وبعد العرض السابق لأقوال العلماء وأدلتهم، فالذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن أسعد هذه الأقوال حظّاً بالدليل، هو القول الثاني، وهو مشهور مذهب المالكية واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، والقاضي: بأنه ليس هناك حَدٌّ لعدد أسواط التعزير، بل الأمر في ذلك مفوضٌ للحاكم حسب المصلحة؛ وذلك لقوة أدلة هذا القول، وسلامتها من المعارض المقاوم في الجملة، ولاتفاقه مع مقاصد الشريعة الإسلامية، ولكونه أقرب إلى تحقيق الهدف من التعزير؛ ولعدم انتهاض أدلة بقية الأقوال للاحتجاج، والله أعلم.

رابعاً: نماذج من المأثور عن علماء السلف في جلد أهل البدع والآراء غير المشروعة:

لقد تتابعت أقوال السلف وأفعالهم في تقرير عقوبة الجلد كعقوبةٍ من العقوبات التي تشرع لزجر أهل البدع والآراء غير المشروعة، ومن ذلك:

١ ـ ما روي عن عمر بن عبد العزيز أنه أُتي برجل سب عثمان رضي الله عنه، فجلده ثلاثين سوطاً، وضرب آخر عشرة أسواط؛ لسبه عثمان، فلم يزل يسُبُّه حتى ضربه سبعين سوطاً[٢].

---

(١) انظر: المغني ١٢/٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٧/١٣٣٧.

٢ ـ وضرب عمر بن عبد العزيز من سَبَّ معاوية ﷺ أسواطاً[١].

٣ ـ قال الشافعي: «حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ الكلام»[٢].

النوع السابع: القتل تعزيراً

أولاً: تعريفه:

القتل في اللغة: مصدر قتل يقتل، ويأتي على عدة معانٍ منها: إزهاق الروح، ومزج الشيء حتى تزول حدته وشدته، والدفع[٣].

وفي الاصطلاح: هو الفعل المزهق؛ أي: القاتل للنفس[٤].

وقيل: هو: فعلٌ من العباد تزول به الروح[٥].

وتقدم تعريف التعزير[٦].

ثانياً: خلاف العلماء حول مشروعية قتل الداعية إلى البدع والآراء غير المشروعة:

تقدم معنا أن البدعة تنقسم إلى بدعة «مكفرة»، وبدعة «مفسقة». فمن ارتكب بدعة مكفرة، فإنه يكفر ويصبح مرتداً إذا توفرت فيه شروط المرتد، ويقتل حداً، وسنتناول هذا القسم بالبحث عند الكلام على أحكام الردة في المطلب التالي، إن شاء الله تعالى.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٧/ ١٣٣٧.
(٢) شرح السنة للبغوي ١/ ٢١٨.
(٣) انظر: اللسان (قتل) ١١/ ٣٣؛ المصباح (قتلته) ٢/ ٤٩٠.
(٤) انظر: مغني المحتاج ٥/ ٢١١.
(٥) انظر: حاشية الشلبي على تبيين الحقائق ٦/ ٩٧.
(٦) انظر: ص٢٨٩.

ويدور بحثنا في هذا المقام على حكم الداعية إلى البدعة المفسقة المغلظة[١]. فقد اختلف العلماء في مشروعية قتله تعزيراً على قولين:

القول الأول: أن الداعية إلى البدعة المفسقة المغلظة إن لم يندفع شرّه إلا بقتله، فإنه يقتل تعزيراً، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء من الحنفية، والمالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة[٢].

ونظراً لأهمية هذا الموضوع وخطورته فإنه يحسن بنا أن ننقل شيئاً من نصوص علماء المذاهب في هذا الشأن.

قال ابن عابدين: «أهل الأهواء إذا ظهرت بدعتهم... وكانت لا توجب الكفر، فإنه يجب التعزير بأي وجهٍ يمكن أن يمنع من ذلك، فإن لم يمكن بلا حبسٍ وضرب؛ يجوز حبسه وضربه، وكذلك لو لم يمكن المنع بلا سيف إن كان رئيسهم ومقتداهم، جاز قتله سياسةً وامتناعاً. والمبتدع إذا كان له دلالةٌ ودعوة للناس إلى بدعته، ويتوهم منه أن ينشر البدعة - وإن لم يحكم بكفره - جاز للسلطان قتله سياسةً وزجراً؛ لأن فساده أعلى وأعم حيث يؤثر على الدين. والبدعة لو كانت كفراً يباح قتل أصحابها عموماً، ولو لم تكن كفراً يقتل معلمهم ورئيسهم زجراً وامتناعاً»[٣].

---

(١) البدع المفسقة ليست على درجةٍ واحدةٍ من القبح والشناعة بل هي متفاوتة في درجاتها ومراتبها، والذي يظهر من خلال استقراء كلام علماء السلف الصالح واستعراض مواقفهم من دعاة البدع، أن عقوبة القتل تعزيراً في الباب مقصورة على من دعا إلى بدعةٍ مغلظة، كبدع الخوارج (على القول بعدم تكفيرهم) وبدعة القدر، والله أعلم.

(٢) انظر: رد المحتار ٦/٢٨٦؛ تبصرة الحكام ٢/٢٢٣؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/١٠٨ - ١٠٩؛ الطرق الحكمية ص٩٤؛ التعزير في الشريعة الإسلامية ص٣٢٣؛ التشريع الجنائي الإسلامي ١/٦٨٨.

(٣) رد المحتار ٦/٣٨٦ بتصرف يسير.

وقال ابن المواز[١]: «قال مالك وأصحابه في القدرية[٢]: أرى أن يُستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا، وهو قول عمر بن عبد العزيز. قال ابن القاسم في الأباضية والحرورية وأهل الأهواء كلهم: يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا، إذا كان الإمام عدلاً...»[٣].

وقال ابن فرحون[٤]: «... وأما الداعية إلى البدع المفرق لجماعة المسلمين فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قُتِلَ، وقال بذلك بعض الشافعية في قتل الداعية...»[٥].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومَنْ لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قُتِلَ مثل المفرق لجماعة المسلمين، والداعي إلى البدع في الدين»[٦].

---

(١) هو: محمد بن إبراهيم بن زياد، الإسكندراني المالكي، أبو عبد الله، المعروف بابن المواز، فقيه الديار المصرية، انتهت إليه رئاسة المذهب سنة ٢٦٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٣/٦؛ الديباج المذهب ص٣٣١.

(٢) القدرية هم: الذين يقولون بنفي القدر عن أفعال العبد، وأن للعبد إرادة وقدرة مستقلتين عن إرادة الله وقدرته، وأول من أظهر هذا القول معبد الجهني، في أواخر عصر الصحابة، وهم فرقتان: غلاة وغير غلاة، فالغلاة: ينكرون علم الله وقدرته وخلقه لأفعال العباد، وهؤلاء انقرضوا أو كادوا. وغير الغلاة يؤمنون بأن الله عالم بأفعال العباد لكن ينكرون وقوعها بإرادة الله وقدرته، وهو الذي استقر عليه مذهبهم. شرح لمعة الاعتقاد ص١٦٢.

(٣) المنتقى شرح الموطأ ٩/ ٢٧٤؛ وانظر: الموطأ مع شرح الزرقاني ٤/ ٣٠٩.

(٤) هو: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي، برهان الدين أبو الوفاء، فقيه مالكي، ولد بالمدينة، من مصنفاته: «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام»، و«الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب» في تراجم علماء المالكية، توفي بالمدينة سنة ٧٩٩هـ. انظر: الدرر الكامنة ١/ ٣٤؛ شذرات الذهب ٦/ ٣٥٧.

(٥) تبصرة الحكام ٢/ ٢٢٣، ولم أجد فيما بين يدي من كتب الشافعية نقلاً عنهم في قتل الداعية إلى البدعة، وقد عزاه إلى بعض الشافعية ابن فرحون كما تقدم، وشيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٠٨ ـ ١٠٩، ٣٤٦.

(٦) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٣٤٦؛ الطرق الحكمية ص٩٤؛ كشاف القناع ٦/ ١٢٦.

القول الثاني: أن الداعية إلى البدعة المفسقة المغلظة لا يقتل، بل يعزر بما دون القتل كالحبس والضرب، حتى يكف عن الدعوة لبدعته، وهذا منقولٌ عن الإمام أحمد وإليه ذهب بعض المالكية.

قال صاحب الإقناع: «ونص أحمد في المبتدع الداعية: يحبس حتى يكف عنها...»[(١)].

وقال سحنون[(٢)]: «أما مَنْ كان بين أظهرنا ـ أي: من أهل الأهواء والبدع ـ وفي جماعتنا، فلا يقتل وليضرب مرة بعد مرة، ويحبس وينهى عن مجالسته والسلام عليه تأديباً له...»[(٣)].

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول:

لم يستدل أصحاب القول الأول بشيءٍ من الأدلة النقلية، ولكنهم عللوا ما ذهبوا إليه، من مشروعية قتل الداعية إلى البدع، بكونه من «المفسدين في الأرض»، قال الزرقاني[(٤)] معللاً رأي الإمام مالك في قتل القدرية بعد استتابتهم، بأنه «دفعٌ لفسادهم وقطعٌ لبدعتهم لا للكفر»[(٥)].

---

(١) الإقناع مع شرحه كشاف القناع ٦/١٢٦؛ وانظر: الإنصاف ٢٦/٤٦٣.

(٢) هو: عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي المالكي، أبو سعيد، الملقب بسحنون، فقيه وقاضٍ انتهت إليه رئاسة العلم في المغرب، كان زاهداً صداعاً بالحق، ولد بالقيروان سنة ١٦٠هـ، روى المدونة عن عبد الرحمٰن بن قاسم عن الإمام مالك، توفي بالقيروان سنة ٢٤٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٢/٦٣؛ الديباج المذهب ص٢٦٣.

(٣) المنتقى شرح الموطأ ٩/٢٧٥.

(٤) هو: محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري الأزهري المالكي، أبو عبد الله، فقيه محدث علامة، ولد بالقاهرة سنة ١٠٥٥هـ، من مصنفاته: «شرح موطأ مالك»، و«شرح البيقونية» توفي بالقاهرة سنة ١١٢٢هـ. انظر: سلك الدرر ٤/٤٨؛ الأعلام ٦/١٨٤.

(٥) شرح الزرقاني على موطأ مالك ٤/٣٠٩ ـ ٣١٠.

ولكن يمكن أن يستدل لهذا القول بالأدلة الآتية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ الآية [المائدة: ٣٣]، ولا شك أن نشر البدع والآراء المنحرفة والدعوة إليها مِنْ أعظم الفساد في الأرض، نظراً لما يترتب عليه من إفسادٍ لأديان الناس وإضلالٍ لهم وطمسٍ لما جاءت به الرسل من الحق والهدى، ولذلك قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن خطر أهل البدع وفسادهم «أعظم من فساد استيلاء العدو من أهل الحرب»[(١)]، وعلل ذلك بأن أهل الحرب إذا استولوا «لم يفسدوا القلوب، وما فيها من الدين إلا تبعاً»[(٢)]، أما أهل البدع فإنهم «يفسدون القلوب ابتداءً»[(٣)].

كما قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الدعوة إلى البدع ضربٌ من ضروب الفساد في الأرض حيث قال: «... ومن لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قُتِلَ، مثل المفرق لجماعة المسلمين، والداعي إلى البدع في الدين...»[(٤)].

٢ ـ أن في نشر البدع والآراء غير المشروعة تفريقاً لجماعة المسلمين وتمزيقاً لصفهم، حيث يصبحون شيعاً وأحزاباً ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣؛ الروم: ٣٢]، وقد قال ﷺ: **«إنها ستكون هَنَاتٌ وهَنَاتٌ[(٥)]، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة، وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان»**[(٦)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٣١.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق ٢٨/ ١٠٩.
(٥) الهَنَاتُ جمع هنة، وتطلق على كُلِّ شيء، والمراد بها هنا الفتن والأمور الحادثة. شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٤٤٤.
(٦) أخرجه مسلم، في الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، ح٤٧٧٣ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٤٤٤).

قال الإمام النووي معلقاً على هذا الحديث: «فيه الأمر بقتال مَنْ خرج على الإمام، وأراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك، ويُنهى عن ذلك فإن لم ينته قوتل، وإن لم يندفع شره إلا بقتله، فقُتِلَ كان هدراً... وقوله ﷺ: **«يريد أن يشق عصاكم»** معناه: يفرق جماعتكم كما تُفرق العصا المشقوقة، وهي عبارة عن اختلاف الكلمة وتنافر النفوس»[(١)].

٣ ـ عن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يحل دم امرئٍ مسلم، يشهد ألّا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»**[(٢)].

قال الإمام النووي: «.. وأما قوله ﷺ: **«التارك لدينه المفارق للجماعة»** فهو عامٌ في كل مرتدٍ عن الإسلام... قال العلماء: ويتناول أيضاً كُلَّ خارج عن الجماعة ببدعة، أو بغي أو غيرهما...»[(٣)].

أدلة أصحاب القول الثاني:

لم يستدل أصحاب القول الثاني لِما ذهبوا إليه، ولكن يمكن أن يستدل لهم بالآتي:

١ ـ عموم الأدلة التي تحرم دم المسلم، إلا في حالاتٍ معينةٍ ليس منها الدعوة إلى البدع، ومن ذلك قوله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»**[(٤)].

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٤٤٤.

(٢) أخرجه البخاري، في الديات، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ ح٦٨٧٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١٢/ ٢٠٩)؛ ومسلم، في الحدود، باب ما يباح به دم المسلم، ح٤٣٥١ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١١/ ١٦٦).

(٣) انظر: شرح النووي على مسلم ١١/ ١٦٦.

(٤) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.. الخ ح١٢٥ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١/ ١٥١).

ويمكن أن يناقش هذا الدليل بأنه عامٌ مخصوص، بما سبق من أدلة القول الأول الموجبة لقتل المفرق للجماعة والمفسد في الأرض، ولا شك أن الداعية إلى البدع من هذا الصنف، فإن لم يكف شره إلا بقتله فإنه يقتل.

٢ ـ أن مِنْ مقاصد عقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، زجره وكف شره عن الناس، وهذا يتحقق بالسجن، إذ به ينكف شر الداعية إلى البدعة، ويُعزل عن الناس، فلا مسوغ لقتله والحالة هذه.

ويمكن أن يناقش هذا التعليل، بأن يُقال: لا خلاف بين أهل العلم في أن الداعية إلى البدع يعزر بالتدريج، فإذا انكف شره بالتوبيخ لا يُصار إلى الضرب، وإذا انكف بالحبس لا يصار إلى القتل.

ولكن لا يسلم القول بأن الحبس كافٍ في درء فتنة المبتدع وكف شره، فقد يكون من المصلحة قتله إخماداً لفتنته، وزجراً لأتباعه، فحينئذٍ لا يكون الحبس كافياً، والله أعلم.

الترجيح:

الذي يظهر لي رجحانه ـ والعلم عند الله ـ هو القول الأول، والذي يقضي بمشروعية قتل الداعية إلى البدع تعزيراً، وذلك لتمشيه مع مقاصد الشرع ومصالح الأمة من حفظ دينها وعقيدتها، ولكن مع مراعاة الضوابط الآتية:

١ ـ أن القتل تعزيراً لا يكون إلا لدعاة البدع المغلظة كالحرورية والرافضة ومن شابههم[1].

٢ ـ لا يحكم بقتل الداعي إلى البدعة المغلظة إلا إذا لم يندفع فساده إلا بالقتل، أما إذا اندفع فساده بما دون القتل فلا يقتل.

---

(١) انظر: حقيقة البدعة وأحكامها ٢/ ٣٣١.

٣ ـ لا يقتل الداعية إلى البدع المغلظة حتى يستتاب ويبين له الحق، كما فعل علي بن أبي طالب ﷺ مع الخوارج حيث لم يقاتلهم حتى بعث ابن عباسٍ ﷺ إليهم فبين لهم الحق وأقام عليهم الحجة[١].

وكما فعل عمر بن عبد العزيز مع غيلان الدمشقي[٢].

٤ ـ ألّا يترتب على قتل الداعية إلى البدعة المغلظة مفسدة راجحة[٣]، ولذلك ترك النبي ﷺ قتل ذي الخويصرة رأس الخوارج الذي اتهم الرسول ﷺ بالجور في قسمة الغنائم؛ لئلا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، كما ترك عليٌّ ﷺ قتل الخوارج أول ما ظهروا لأنهم كانوا خلقاً كثيراً، وكانوا داخلين في الطاعة والجماعة ظاهراً، ولم يحاربوا أهل الجماعة[٤].

٥ ـ ينبغي أن يضبط هذا الأمر بكون الإمام الأعظم أو مَنْ يقوم مقامه عدلاً[٥]، حتى لا يتخذ حُكّام الجور هذا الأمر ذريعة لتصفية مخالفيهم والتنكيل بهم، بدعوى أنهم مبتدعة، والله أعلم.

ثالثاً: من نماذج تعزير دعاة البدعة بالقتل:

لما أظهر غيلان الدمشقي[٦] بدعته في القدر وجاهر بها ودعا إليها، زجره عمر بن عبد العزيز عن ذلك وناظره، فأظهر التوبة، فقال عمر: اللهم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/١٠٨.
(٢) ستأتي قصته.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٥٠٠.
(٤) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٥) وقد اشترط ذلك الإمام مالك فيما نقله عنه ابن المواز، انظر ص٣٣٠ ـ ٣٣١.
(٦) هو: غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان، القدري الضال، من أصحاب الحارث بن سعيد الكذاب، استتابه عمر بن عبد العزيز فأظهر التوبة فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفتى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق سنة ١٠٥هـ.
انظر: مفتاح السعادة ٢/١٤٦؛ الأعلام ٥/ ١٢٤.

إن كان كاذباً فاقطع يده ورجله ولسانه واضرب عنقه[١]. فلما كانت خلافة هشام بن عبد الملك[٢]، أظهر غيلانُ بدعته وجاهر بها، فأخذه هشام وأحضر الأوزاعي يناظره، فانقطع. وأفتى الأوزاعي بقتله، فأمر هشامٌ بقطع يده ورجله، ثم قطع لسانه وعنقه وصلبه[٣].

ولما دخل هشام بن عبد الملك شيءٌ من الحرج من قتل هذا المبتدع كتب إليه رجاء بن حيوة[٤]: «بلغني أنه دخلك من قِبل غيلان وصالح[٥]، فأقسم بالله لقتلهما أفضل من قتل ألفين من الترك والديلم[٦]»[٧].

وكتب نمير بن أوس[٨] لهشام بن عبد الملك في هذا الشأن: «يا أمير المؤمنين إن قتل غيلان كان من فتوح الله العظام على هذه الأمة»[٩].

---

(١) انظر: مناظرة عمر بن عبد العزيز لغيلان في: السنة لعبد الله بن أحمد ٢/٤٢٩، برقم٩٤٨؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/٧٨٩، برقم٧٩٤.

(٢) هو: هشام بن عبد الملك بن مروان الأموي القرشي، الخليفة، ولد بعد سنة ٧٠هـ، استخلف بعد أخيه يزيد سنة ١٠٥هـ، كان جمّاعاً للمال عاملاً حازماً سائساً، فيه ظلم مع عدل، توفي بالرصافة سنة ١٢٥هـ، وبموته مات ملك بني أمية واضطرب أمرهم. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/٣٥١؛ البداية والنهاية ٩/٢٩١.

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/٧٩٤ ـ ٧٩٥.

(٤) هو: رجاء بن حيوة بن جرول الكندي الأزدي، أبو نصر، الإمام القدوة، الوزير العادل، كانت له منزلةٌ كبيرة عند سليمان بن عبد الملك وعند عمر بن عبد العزيز، وأجرى الله على يديه كثيراً من الخيرات، توفي سنة ١١٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٥٥٧؛ البداية والنهاية ٩/٢٥٣.

(٥) لا أدري من هو صالحٌ هذا، ولم أعثر له على ترجمة، ولعله ممن يعتقد عقيدة القدر كغيلان، والله أعلم.

(٦) الترك والديلم إحدى السلالات البشرية، بلادهم يقال لها تركستان وهي ما بين مشارق خراسان إلى مغارب الصين وشمال الهند إلى أقصى المعمورة. انظر: معجم البلدان ٢/٢٧؛ تاج العروس (باب الكاف، فصل التاء) ١٣/٥٣١.

(٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤/٧٩٢، برقم١٣٢٧.

(٨) هو: نمير بن أوس الأشعري، قاضي دمشق، في زمن هشام بن عبد الملك، ثقة، توفي سنة ١١٥هـ، وقيل ١٢١هـ. انظر: تهذيب التهذيب ١٠/٤٢٤.

(٩) الضعفاء الكبير للعقيلي ٣/٤٣٧.

حد الردة حقيقته وأثره في مجابهة الآراء غير المشروعة

الفرع الأول: حقيقة حد الردة

أولاً: تعريف الحد:

الحد في اللغة: مصدر حَدَّه يحدُّه، ويأتي على عدة معانٍ منها: الدفع والمنع، ومنه سُمِّي به الحاجز بين الشيئين؛ لكونه يمنع من تداخلهما، وسُمّي البواب حداداً: لمنعه الناس من الدخول.

وقد يطلق الحد ويُراد به: طرف الشيء، ومنه حَدُّ السيف وطرفه القاطع[١].

وفي الاصطلاح: هو «عقوبةٌ مقدرة شرعاً تجب حقاً لله تعالى»[٢].

ثانياً: تعريف الردة:

الردة في اللغة: مصدر ارتدَّ يرتدُّ، «والراء والدال أصلٌ واحدٌ مطردٌ منقاس، وهو: رجع الشيء، تقول: رددت الشيء أردُّهُ ردّاً. وسُمِّي المرتد: لأنه ردَّ نفسه إلى كفره، والردُّ عماد الشيء الذي يرده؛ أي: يرجعه عن السقوط..»[٣] فمعنى الردة إذاً الرجوع.

وأما في الاصطلاح: فقد اختلفت تعريفات علماء المذاهب للردة تبعاً لاختلافهم في موجباتها[٤]، لكنها تؤول إلى معنى واحد وهو «الإتيان بما

---

(١) انظر: اللسان (حدد) ٣/ ٨١؛ القاموس المحيط (باب الدال، فصل الخاء) ١/ ١٦٠.

(٢) تبيين الحقائق ٣/ ١٦٣. وانظر: المطلع ص٣٧٠؛ التشريع الجنائي الإسلامي ١/ ٦٣٤ ـ ٦٣٥.

(٣) معجم مقاييس اللغة ص٤٠٠؛ المصباح (رددت) ١/ ٢٢٤؛ القاموس المحيط (ردّه) ١/ ٣٣٧.

(٤) انظر في تعريف الردة: بدائع الصنائع ٦/ ١١٧؛ التاج والإكليل ٨/ ٣٧٠؛ روضة الطالبين ٧/ ٢٨٣؛ المغني ١٢/ ٢٦٤.

يوجب الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر»[(١)].

ولعل من أمنع وأجمع هذه التعريفات هو أن يقال: «الردة: هي الإتيان بما يوجب الرجوع عن دين الإسلام من قولٍ أو فعلٍ أو اعتقاد أو شك»[(٢)].

الفرع الثاني: ما تحصل به الردة

تقدم معنا أن ضابط الردة هو «الإتيان بما يوجب الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر»، وأنها تكون بالقول والفعل والاعتقاد والشك، ولما كانت موجبات الردة كثيرة جداً، فسأقتصر فيما يلي على ذكر أصول المكفرات، وبعض الصور المندرجة تحت كُلِّ أصل من هذه الأصول:

الأصل الأول: قول الكفر:

فالردة قد تكون قولاً باللسان، وإن كان القلب مصدقاً، أو غير معتقد لهذا القول الكفري[(٣)].

ومما يدل على ما سبق، قول الله تعالى في شأن المنافقين: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٥، ٦٦].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على الآية السابقة: «فقد أخبر تعالى أنهم كفروا بعد إيمانهم، مع قولهم: إنا تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، بل كنا نخوض ونلعب، وبين أن الاستهزاء بآيات الله كفر، ولا يكون هذا إلا ممن شرح صدره بهذا الكلام»[(٤)].

---

(١) الحدود والتعزيرات عند ابن القيم ص٤٣٢ ـ ٤٣٣.
(٢) المرجع السابق ص٤٣٤؛ وانظر: عقوبة الإعدام ص٣٤٩.
(٣) انظر: نواقض الإيمان القولية والعملية ص٣٩.
(٤) مجموع الفتاوى ٧/ ٢٢٠.

وقال ابن حزم: «ولم يختلف أهل العلم بأن في القرآن التسمية بالكفر، والحكم بالكفر قطعاً، على مَنْ نطق بأقوالٍ معروفةٍ، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٤]، فصح أن الكفر يكون كلاماً»[١].

ويقول ابن نجيم[٢]: «إن مَنْ تكلم بكلمة الكفر هازلاً أو لاعباً كَفَرَ عند الكل، ولا اعتبار باعتقاده»[٣].

ومن صور الردة القولية: سب الله تعالى، أو سب رسوله ﷺ، وكالقول: إن الله ثالث ثلاثة، وكالقول: إن دين الإسلام غير صالح للتطبيق في هذا العصر، وما إلى ذلك من إثبات ما عُلِمَ من دين الإسلام بالضرورة نفيه، أو العكس.

الأصل الثاني: فعل الكفر:

قال الإمام النووي: «والأفعال الموجبة للكفر هي التي تصدر عن تعمدٍ واستهزاءٍ بالدين صريح؛ كالسجود للصنم أو للشمس، وإلقاء المصحف في القاذورات، والسحر الذي فيه عبادة الشمس ونحوها..»[٤]، ومن ذلك أيضاً الذبح لغير الله[٥]، ومظاهرة المشركين على المسلمين[٦] وما إلى ذلك.

---

(١) المحلى ١٢/ ٤٣٥ بتصرف يسير.

(٢) هو: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم، فقيه حنفي، من أهل مصر، من مصنفاته: «الأشباه والنظائر»، و«البحر الرائق شرح كنز الدقائق»، توفي سنة ٩٧هـ. انظر: شذرات الذهب ٨/ ٣٥٨؛ الأعلام ٣/ ٦٤.

(٣) البحر الرائق ٥/ ١٣٤.

(٤) روضة الطالبين ٧/ ٢٧٤.

(٥) انظر: مواهب الجليل ٨/ ٣٧١؛ روضة الطالبين ٧/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤، كشاف القناع ٦/ ١٦٩.

(٦) انظر: حكم موالاة أهل الإشراك ص٤٢٢؛ مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ ابن باز ١/ ٢٧٤.

الأصل الثالث: اعتقاد الكفر:

وذلك كمن اعتقد شيئاً من الآراء الكفرية كاعتقاد قِدم العالم[(١)]، أو انتحل شيئاً من العقائد الكفرية كعقيدة الحلولية[(٢)]، والنصيرية[(٣)]، وما إلى ذلك. وكذلك «من اعتقد حِلَّ شيءٍ أُجمع على تحريمه، وظهر حكمه بين المسلمين، وزالت الشبهة فيه؛ للنصوص الواردة فيه؛ كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا مما لا خلاف فيه؛ كَفَرَ...»[(٤)].

الأصل الرابع: الشك[(٥)]:

فمن شك في شيءٍ مما يجب اعتقاده والإيمان به من شرائع الإسلام؛ كالشك في وجود الله وقدرته، أو صدق النبي ﷺ، أو أن الإسلام خاتم الأديان، أو شك في قيام الساعة فهو كافرٌ مرتد؛ وذلك لأن من شروط شهادة ألّا إله إلا الله التي لا ينتفع قائلها إلا باجتماعها: اليقين المنافي للشك، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥].

---

(١) أي أنه لا ابتداء لوجوده. انظر التعريفات ص٢٢٣.

(٢) الحلولية: هم إحدى الفرق الباطنية الكفرية التي تدعي تجسد الخالق في المخلوق بحلوله في بعض بني الإنسان، وامتزاجه به امتزاجاً كاملاً في الطبيعة والمشيئة بحيث تتلاشى الذات الإنسانية في الذات الإلهية تعالى الله عمّا يقولون علّواً كبيراً. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/١٠٥٩؛ مختصر معارج القبول ص٧٩.

(٣) النصيرية: حركة باطنية أصحابها يُعدُّون من غلاة الشيعة الذين يزعمون أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو الإله ـ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ـ وعقيدتهم مركبة من مجموعة من الخرافات والأباطيل، ولذلك قال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية إنهم أكفر من اليهود والنصارى. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٣٩٣؛ الملل والنحل ١/١٩٢.

(٤) المغني ١٢/٢٧٦.

(٥) الشك هو: التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك. التعريفات ص١٦٨.

قال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: «... ﴿ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ أي: لم يشكوا ولا تزلزلوا بل ثبتوا على حالٍ واحدةٍ وهي التصديق المحض..»[1].

وقال ﷺ ـ كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه ـ: **«أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبدٌ وهو غير شاك فيهما إلا دخل الجنة»**[2].

قال الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن[3] عند ذكره لأنواع الكفر الأكبر المخرج من الملة: «... النوع الثالث: كفر الشك وهو كفر الظن، والدليل قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٣٨﴾﴾ [الكهف: ٣٥ ـ ٣٨]...»[4].

والشاهد من الآية قوله: ﴿أَكَفَرْتَ﴾ فجعله كافراً بسبب شكه في المعاد الذي هو من جملة الدين[5].

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٦/ ٣٩١.

(٢) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب: الدليل على أن مَنْ مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً ح١٣٥ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١/ ١٦٨).

(٣) هو: عبد الرحمٰن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، فقيه حنبلي وعالمٌ منافحٌ عن الدعوة السلفية، ولد بالمدينة سنة ١١٩٣هـ، من مصنفاته: «فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد»، و«قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين»، توفي بالرياض سنة ١٢٨٥هـ. انظر: عنوان المجد ٢/ ٢٠؛ الأعلام ٣/ ٣٠٤.

(٤) الجامع الفريد ص٣٩٣.

(٥) انظر: التنبيهات المختصرة ص١٢٢ ـ ١٢٣.

الفرع الثالث: **شروط صحة الردة**

يشترط لصحة الردة عددٌ من الشروط وهي:

١ ـ العقل: فلا تصح ردة المجنون والصبي غير المميز؛ لأن العقل من شروط الأهلية خصوصاً في الاعتقادات[(١)]؛ ولقوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق**»[(٢)].

وأما السكران: فلا تصح ردته عند الحنفية[(٣)] وفي إحدى الروايتين عن الإمام أحمد[(٤)]؛ «لأن الردة تتعلق بالاعتقاد والقصد، والسكران لا يصح عقده ولا قصده، فأشبه المعتوه[(٥)]؛ ولأنه زائل العقل فلم تصح ردته كالنائم؛ ولأنه غير مكلف فلم تصح ردته كالمجنون»[(٦)].

وذهب الحنابلة في أظهر الروايتين[(٧)] والشافعية[(٨)]: إلى أن ردة السكران تصح إذا كان متعدياً بسكره؛ لأن الصحابة رضوان الله عليهم قالوا

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١١٧؛ القوانين الفقهية ص٣٨٧؛ روضة الطالبين ٧/ ٢٩٠؛ كشاف القناع ٦/ ١٧٤.

(٢) أخرجه النسائي، في الطلاق، باب مَنْ لا يقع طلاقه من الأزواج، ح٣٤٣٢ (سنن النسائي مع شرح السندي ٦/ ٤٦٨)؛ وأبو داود في الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ح٤٣٥٧ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢/ ٤٧)؛ وابن ماجه، في الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ح٢٠٤١ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٢/ ٥١٢)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٣/ ١٧٩، برقم٣٥٠٨.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١١٧؛ رد المحتار ٦/ ٣٥٩.

(٤) انظر: المغني ١٢/ ٢٩٥؛ كشاف القناع ٦/ ١٧٥.

(٥) العته هو: آفة تجعل الإنسان مختلط العقل، فبعض كلامه ككلام العقلاء، وبعضه ككلام المجانين. معجم لغة الفقهاء ص٣٠٤.

(٦) المغني ١٢/ ٢٩٥.

(٧) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٨) انظر: روضة الطالبين ٧/ ٢٩٠؛ مغني المحتاج ٥/ ٤٣٣.

في السكران: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحده حدَّ المفتري»[(١)].

ولأن السكران لا يزول عقله بالكلية، ولهذا يتقي المحذورات، ويفرح بما يَسُرُّه ويُسَاءُ بما يضره، ولكن لا يقتل وهو سكران حتى يستتاب بعد صحو ثلاثة أيام[(٢)].

والذي يظهر رجحانه ـ والعلم عند الله ـ هو القول الأول لقوة أدلته وصراحتها.

٢ ـ البلوغ: فلا تصح ردة الصبي ما لم يبلغ، وإلى هذا ذهب الشافعية[(٣)]، وأبو يوسف[(٤)] وهو رواية عن الإمام أحمد[(٥)]؛ وذلك لأنه لا اعتداد بقول الصبي واعتقاده لقوله ﷺ: **«رفع القلم عن ثلاث.. ـ ومنها ـ عن الصبي حتى يبلغ..»** الحديث[(٦)].

وذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن[(٧)]، والمالكية[(٨)]، والحنابلة[(٩)] إلى صحة ردته؛ وذلك لأنه صح إيمانه فتصح ردته[(١٠)]، ولكن لا يجب عليه عقوبة، فإذا بلغ وثبت على ردته، ثبت له حكم الردة حينئذٍ، فيستتاب ثلاثاً، فإن تاب وإلا قُتِلَ[(١١)].

والراجح ـ والعلم عند الله ـ هو القول الأول لقوة دليله وصراحته.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، في الأشربة، باب الحد في الخمر ح١٦٣٣ (الموطأ مع شرح الزرقاني ٤/ ٢٠٤)، وضعفه الألباني في الإرواء ٨/ ٤٦.
(٢) انظر: المغني ١٢/ ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
(٣) انظر: روضة الطالبين ٧/ ٢٩٠؛ مغني المحتاج ٥/ ٤٣٢.
(٤) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١١٧؛ رد المحتار ٦/ ٣٥٩.
(٥) انظر: المغني ١٢/ ٢٨١.
(٦) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.
(٧) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١١٧؛ رد المحتار ٦/ ٣٥٩.
(٨) انظر: حاشية العدوي على شرح الخرشي ٤/ ٦٢.
(٩) انظر: المغني ١٢/ ٢٨١؛ كشاف القناع ٦/ ١٧٤.
(١٠) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١١٨.
(١١) انظر: المغني ١٢/ ٢٨١ ـ ٢٨٢.

٣ ـ الاختيار: فلا تصح ردة المكره إذا كان قلبه مطمئناً بالإيمان، وإلى هذا ذهب الأئمة الأربعة أبو حنيفة[١]، ومالك[٢]، والشافعي[٣]، وأحمد[٤]؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾.. الآية [النحل: ١٠٦]؛ ولما رُوي عنه ﷺ: **«إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**[٥].

الفرع الرابع: عقوبة الردة

إذا صدر عن المسلم المكلف المختار شيءٌ من موجبات الردة السابق ذكرها، وثبت ذلك عليه بإقراره أو بشهادة عدلين يبينان فيها ما صدر عنه من قولٍ أو فعلٍ يقتضي الردة على وجه التفصيل[٦]، ولم يرجع عما أوجب ردته بعد استتابته[٧]، فإنه يقتل حداً، وقد دلَّ على هذا الحكم السنة، والإجماع.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/١١٨؛ رد المحتار ٦/٣٥٩.

(٢) انظر: الخرشي على مختصر خليل ٤/٧٠؛ الشرح الكبير للدردير ٤/٣٠٩.

(٣) انظر: روضة الطالبين ٧/٢٩١؛ مغني المحتاج ٥/٤٣٢.

(٤) انظر: المغني ١٢/٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ كشاف القناع ٦/١٧٤.

(٥) أخرجه ابن ماجه، في الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ح٢٠٤٣ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٢/٥١٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٢/١٠٢؛ برقم١٧٢٧.

(٦) انظر: الخرشي على مختصر خليل ٤/٦٥؛ مغني المحتاج ٥/٤٣٣.

(٧) اختلف أهل العلم في حكم استتابة المرتد على قولين:
الأول: أنها واجبةٌ، وإليه ذهب الجمهور، وقد اختلفوا في مدتها، فقيل: ثلاثة أيام، وقيل شهر، وقيل: شهرين، وقيل: ثلاث مرات، وقيل: مائة مرة. (انظر: الخرشي على مختصر خليل ٤/٦٥؛ مغني المحتاج ٥/٤٣٦؛ كشاف القناع ٦/٢١٧٥؛ المغني ١٢/٢٦٨).
الثاني: أنها مستحبة لا واجبة وإليه ذهب الحنفية، وهو قولٌ في مذهب الشافعي وأحمد. (انظر: بدائع الصنائع ٦/١١٨؛ مغني المحتاج ٥/٤٣٦؛ المغني ١٢/٢٦٦ ـ ٢٦٧).

فمن السنة:

١ ـ عن ابن عباس ﷺ أن النبي ﷺ قال: **«مَنْ بدل دينه فاقتلوه»**[١].

٢ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يحل دم امرئٍ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»**[٢].

قال الإمام النووي: «.. وأما قوله ﷺ: **«التارك لدينه المفارق للجماعة»** فهو عامٌ في كل مرتدٍ عن الإسلام..»[٣].

وأما الإجماع: فقد حكاه ابن قدامة حيث قال: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين، وروي ذلك عن أبي بكر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم، ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً»[٤].

الفرع الخامس: أثر إقامة حدّ الردة في مجابهة الآراء الكفرية ونماذج من أقوال السلف الصالح في هذا الباب:

مما لا شك فيه أن إقامة حدّ الردة له أثرٌ كبير في حفظ الدين من جانب العدم، إذ في إقامته على أصحاب البدع الكفرية والآراء المخرجة من الملة، تطهير للمجتمع من شرهم، وحفظٌ له من شؤمهم، فهم كسوس الخراب، إن لم يجتث ويستأصل، فسيكون سبباً في انتشار الضلال والعمى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإنه لو لم يقتل ذلك ـ يعني المرتد ـ لكان الداخل في الدين يخرج منه، فقتله حفظٌ لأهل الدين، والدين، فإن

(١) أخرجه البخاري، في استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم ح٦٩٢٢، صحيح البخاري مع الفتح ١٢/٢٧٩).
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) شرح النووي على مسلم ١١/١٦٦.
(٤) المغني ١٢/٢٦٤.

ذلك يمنع من النقص، ويمنعه من الخروج عنه..»[(١)].

وفيما يلي عرضٌ لبعض أقوال علماء السلف الصالح، في قمع أهل البدع الكفرية بإقامة حدِّ الردة عليهم:

١ ـ عن وكيع بن الجراح[(٢)] قال: «أما الجهمي فإني أستتيبه، فإن تاب وإلا قتلته»[(٣)].

وقال رحمه الله: «من زعم أن القرآن مخلوق، فقد زعم أنه مُحدث، يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت رقبته»[(٤)].

٢ ـ عن سفيان بن عيينة قال: «من قال: القرآن مخلوق، كان محتاجاً أن يصلب على ذِباب[(٥)] ـ يعني جبلاً ـ»[(٦)].

٣ ـ عن عبد الرحمٰن بن مهدي[(٧)] قال: «من زعم أن الله تعالى لم يكلم موسى صلوات الله عليه يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه»[(٨)].

٤ ـ عن الإمام أحمد أنه قال في القدري: «إذا جحد العلم، قال:

---

(١) مجمع الفتاوى ٢٠/١٠٢.

(٢) هو: وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي الكوفي، الإمام الحافظ محدث العراق ولد سنة ١٢٩هـ، من مصنفاته: «الزهد»، و«السنن»، توفي سنة ١٩٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٤٠؛ شذرات الذهب ١/ ٣٤٩.

(٣) السنة لعبد الله بن أحمد ١/ ١١٥، برقم٣١.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة، برقم٣٤.

(٥) ذِباب: جبل بالمدينة. انظر: معجم البلدان ٣/ ٣.

(٦) السنة لعبد الله بن أحمد ١/ ١١٢، برقم٢٦.

(٧) هو: عبد الرحمٰن بن مهدي بن حسان العنبري وقيل للأزدي مولاهم البصري، الإمام الحافظ الناقد المجود، ولد سنة ١٣٥هـ، قال عنه الشافعي: لا أعرف له نظيراً في الدنيا، توفي بالبصرة سنة ١٩٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٩٢؛ تهذيب التهذيب ٦/ ٢٤٧.

(٨) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ٣٨٣، برقم٥٨٠.

إن الله ﷻ لا يعلم الشيء حتى يكون: استتيب فإن تاب، وإلا قُتِل»[(١)].

٥ ـ قال أبو حامد الغزالي في حكم من قضي بكفره من الباطنية[(٢)]: «القول الوجيز فيه أن يسلك به مسلك المرتدين في النظر في الدم، والمال، والنكاح والذبيحة، ونفوذ الأقضية وقضاء العبادات.

أما الأرواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الأصلي، إذ يتخير الإمام في الكافر الأصلي بين أربع خصال: بين المنّ، والفداء، والاسترقاق، والقتل، ولا يتخير في حق المرتد، بل لا سبيل إلى استرقاقهم، ولا إلى قبول الجزية منهم، ولا إلى الفداء، وإنما الواجب قتلهم وتطهير الأرض منهم»[(٣)].

٦ ـ قال شيخ الإسلام ابن تيمية عند كلامه على الاتحادية[(٤)]: «... وهكذا هؤلاء الاتحادية: فرؤوسهم هم أئمة الكفر، يجب قتلهم، ولا تقبل توبة أحد منهم، إذا أُخِذ قبل التوبة، فإنه من أعظم الزنادقة الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر، وهم الذين يفهمون قولهم، ومخالفتهم لدين المسلمين، ويجب عقوبة كل مَنْ انتسب إليهم، أو ذبّ عنهم، أو أثنى عليهم، أو عظّم كتبهم...»[(٥)].

---

(١) السنة للخلال ١/ ٥٣٢، برقم٨٧٢.

(٢) الباطنية فرقة متسترة بالتشيع وحب آل البيت للوصول إلى الناس مع إبطان الكفر المحض وقد خلطت بين التصوف والفلسفة، وسميت بذلك لأنها ترى أن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويله، ويقصد بالظاهر ما جاء به الرسول ﷺ ويسمى بالتنزيل، وبالباطن ما يختص به علي رضي الله عنه ويسمى بالتأويل وهو لب الدعوة عندهم، وقد أجمع العلماء على كفرهم. انظر: الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب ٢/ ٩٩١.

(٣) فضائح الباطنية ص١٥٦.

(٤) الاتحادية: عقيدة كفرية، تلغي الفرق بين الخالق والمخلوق، على اعتبار أنه لا موجود في الوجود إلا الله ـ تعالى الله عن قولهم ـ. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/ ٩٥٣.

(٥) مجموع الفتاوى ٢/ ١٣٢.

الفرع السادس: **موقف الحكم الإسلامي من أصحاب الآراء الكفرية**

لقد تتابعت أفعال خلفاء المسلمين على تطبيق حدِّ الردة على من انتحل شيئاً من الآراء الكفرية، وفيما يلي ذكرٌ لبعض الوقائع في هذا الشأن:

١ - إحراق علي بن أبي طالب ﷺ للسبئية[١] الذين اعتقدوا ألوهيته: فعن عبد الله بن شريك العامري[٢] عن أبيه قال: قيل لعلي: إن هنا قوماً على باب المسجد يدَّعون أنك ربهم، فدعاهم، فقال: ويلكم ما تقولون؟ قالوا: أنت ربنا وخالقنا ورازقنا. قال: ويلكم أنا عبدٌ مثلكم آكل الطعام كما تأكلون، وأشرب كما تشربون، إن أطعت الله أثابني إن شاء، وإن عصيته خشيت أن يعذبني، فاتقوا الله وارجعوا، فأبوا فلما كان الغد غدوا عليه، فجاءه قنبر[٣] فقال: قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام. فقال: أدخلهم، فقالوا: كذلك، فلما كان الثالث، قال: لئن قلتم ذلك لأقتلنكم بأخبث قتلةٍ، فأبوا ذلك، فأمر علي ﷺ أن يُخَدَّ لهم أخدودٌ بين المسجد والقصر، وأمر بالحطب أن يطرح في الأخدود ويضرم بالنار، ثم قال: إني طارحكم فيه أو ترجعوا، فأبوا أن يرجعوا، فقذف بهم حتى إذا احترقوا، قال:

إني إذا رأيت الأمر أمراً منكراً أوقدت ناري ودعوت قنبرا[٤]

---

(١) السبئية هم: أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي، كانوا يعتقدون في علي ﷺ الأولوهية، كما يعتقد النصارى في عيسى ﷺ. انظر: معارج القبول ٣/١١٧٨.

(٢) هو: عبد الله بن شريك العامري الكوفي، ثقةٌ فقيه يتشيع. انظر: تهذيب التهذيب ٥/٢٢٥.

(٣) لم أقف على ترجمته.

(٤) فتح الباري ١٢/٢٨٢، وقال الحافظ إسناده حسن.
هذا وقد أنكر ابن عباس على علي ﷺ، إحراقه لهؤلاء الزنادقة بالنار، وقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي النبي ﷺ: «لا تعذبوا بعذاب الله» ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه» [سبق تخريجه في ص٣٧١ من هذا البحث هامش/٨].

٢ ـ قتل خالد بن عبد الله القسري[١] الجعدَ بن درهم[٢]:

فقد خطب خالد بن عبد الله العشري الناسَ في عيد الأضحى فقال: «أيها الناس ضحوا، تقبّل الله ضحاياكم، فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد بن درهم علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه في أصل المنبر»[٣].

٣ ـ كتب هشام بن عبد الملك إلى سلم بن أحوز[٤]: أما بعد، فقد نجم قبلك رجلٌ من الدهرية الزنادقة يقال له: جهم بن صفوان[٥]، فإن ظفرت به فاقتله، وإلا فادسس إليه من الرجال غيلةً ليقتلوه، فظفر به سلم بن أحوز فضرب عنقه[٦].

---

(١) هو: خالد بن عبد الله بن يزيد البجلي القسري الدمشقي، أمير العراقين لهشام بن عبد الملك، وولي قبل ذلك مكة للوليد ثم لسليمان أبناء عبد الملك بن مروان، كان جواداً ممدحاً عالي الرتبة من نبلاء الرجال، إلا أنه كان ناصبياً، وقيل: إنه بنى لأمه كنيسة تتعبد فيها وكانت نصرانية، عُزل عن الكوفة في أيام هشام وحبس وعُذب، ثم قتل في أيام الوليد بن يزيد سنة ١٢٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٢٥؛ البداية والنهاية ١٠/١٥.

(٢) هو: الجعد بن درهم، زنديقٌ من الموالي، وهو أول من قال بخلق القرآن، وأول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله، قتله خالد بن عبد الله القسري نحو سنة ١١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/٤٣٣؛ البداية والنهاية ٩/ ٢٩٠.

(٣) انظر: الرد على الجهمية للدارمي ص٢١؛ البداية والنهاية ١٠/١٧.

(٤) هو: مسلم بن أحوز بن أربد بن محرز، من بني كابية بن حرقوص بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم، كان على شرطة نصر بن سيار بخراسان، وعلى شرطة السندي الفقيه. ينظر: توضيح المشتبه (١/١٧).

(٥) هو: جهم بن صفوان الراسبي مولاهم، السمرقندي، أبو محرز، الكاتب المتكلم أس الضلالة، ورأس الجهمية، كان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، وأن الله في كل الأمكنة، وأن الإيمان عقد بالقلب وإن تلفظ بالكفر، قتله سلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/٢٦؛ الملل والنحل ١/ ٧٣.

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٣/ ٤٢٤؛ الملل والنحل ١/ ٧٣.

٤ ـ وقد حرص هارون الرشيد[١] على قتل بشر المريسي لما أظهر بدعة القول بخلق القرآن، فقال: «بلغني أن بشراً المريسي يزعم أن القرآن مخلوق، لله علي إن أظفرني به لأقتلنه قتلةً ما قتلها أحدٌ قط»[٢].

(١) هو: هارون بن محمد عبد الله الهاشمي العباسي، الخليفة أبو جعفر الرشيد، استخلف بعد أخيه الهادي سنة ١٧٠هـ، كان من أنبل الخلفاء، وأحشم الملوك، ذا حج وجهاد وغزو وشجاعة ورأي، ولد سنة ١٤٨هـ، وتوفي سنة ١٩٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/٢٨٦؛ البداية والنهاية ١٠/١٧٧.

(٢) السنة لعبد الله بن أحمد ١/١٢٧، برقم٦٦.

الباب الثاني

مجالات التعبير عن الرأي وضماناته في الشريعة الإسلامية

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: المجال التشريعي.

الفصل الثاني: مجال الفتيا.

الفصل الثالث: المجال السياسي.

الفصل الرابع: ضمانات التعبير عن الرأي في الشريعة الإسلامية.

الفصل الأول

المجال التشريعي

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: وفيه بيان حاجة الناس إلى تشريع يحكم تصرفاتهم.

المبحث الأول: حقيقة التشريع ومنزلته من الدين.

المبحث الثاني: الشورى ودورها في المجال التشريعي.

المبحث الثالث: دراسة نقدية للمجالس التشريعية في الأنظمة الديمقراطية.

تمهيد

جاءت أحكام الشريعة الإسلامية لتكون شاملة لجميع نواحي الحياة، ومنظمةً لجميع العلاقات على مستوى الفرد والجماعة، هذا مع كون الشريعة الإسلامية لها السيادة المطلقة في المجتمع الإسلامي[١].

والناظر في أحكام الشريعة الإسلامية يجد أنها على نوعين[٢]:

الأول: أحكام تفصيلية مبنيةٌ على التوقيف والاتباع ولا مجال للرأي والاجتهاد فيها، كالأحكام المتعلقة بالعقيدة والعبادات والأخلاق وعلاقات الأفراد فيما بينهم وما إلى ذلك، فهذه الأحكام غير قابلة للتبديل؛ لأن تفصيلها بني على أساس الحاجة إليها في كل زمان ومكان ولكل جماعة؛ ولأن غيرها لا يسد مسدها ولا يحقق المصلحة للناس.

الثاني: ما جاء من الأحكام على شكل قواعد ومبادئ عامة؛ كمبدأ الشورى والعدل، والمساواة.. إلخ، وهذا النوع من الأحكام ترك الشارع كيفية تطبيقه لرأي الأفراد واجتهادهم رحمةً من الله تعالى من غير نسيان؛ لئلا يُضيّق الشارع على الناس، إذا ألزمهم بكيفية معينة قد تصلح لعصر دون

(١) انظر: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان ص٧.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٤٣ ـ ٤٧؛ مدخل الشريعة الإسلامية للقرضاوي ص١٧٢.

عصر أو لإقليم دون إقليم أو لحالٍ دون حال[١].

وسنتناول في هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ جملةً من المسائل المتعلقة بالمجال التشريعي وعلاقة الرأي به، وبالله التوفيق.

(١) عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية ص٤٠.

المبحث الأول

حقيقة التشريع ومنزلته من الدين

حقيقة التشريع في الإسلام

الفرع الأول: تعريف التشريع في الإسلام

أولاً: تعريف التشريع:

التشريع في اللغة: مشتق من الفعل «شَرَع» وهذا الفعل يأتي في اللغة على عدة معانٍ منها: الأخذ في الشيء، والإظهار، والسَنُّ.

وقد تقدم[1] معنا أن الشريعة تطلق ويُراد بها: الطريقة المستقيمة، ومورد الماء. ومنه التشريع: وهو إيراد الإبل موردَ ماءٍ لا يحتاج معها إلى نزعٍ بالعلق ولا سقي من الحوض، ويقال: أهون السقي التشريع[2].

---

(١) انظر: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية ص٢٨.

(٢) اللسان (شرع) ٧/٨٦ ـ ٨٧؛ المعجم الوسيط (شرع) ١/٤٧٩.

وأما التشريع في الاصطلاح: فله معنيان[١]:

الأول: وضع شريعةٍ مبتدأة.

وهذا لا يملكه في الإسلام إلا الله وحده ورسوله ﷺ باعتباره مبلغاً عن الله.

الثاني: استمداد حكمٍ من شريعةٍ قائمةٍ، سواءٌ أكان استمداده من نصٍ من نصوصها، أم من دليلٍ من دلائلها، أم من مبادئها وروحها.

وإطلاق التشريع على هذا المعنى هو إطلاق مجازي، باعتبار أن المستنبط أو المجتهد يكشف عن حكمٍ موضوعٍ ولا ينشئ حكماً جديداً.

وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى تسمية المعنى الثاني من معاني التشريع بـ«الشرع المؤول»، حيث قسم رَحِمَهُ اللَّهُ الشرع إلى ثلاثة أقسام[٢]:

الأول: الشرع المنزل، وهو الكتاب والسنة.

والثاني: الشرع المؤول، وهو اجتهادات العلماء.

والثالث: الشرع المبدل وهو ما يفعله «المبطلون بظاهرٍ من الشرع؛ أو البدع؛ أو الضلال الذي يضيفه الضالون إلى الشرع»[٣].

وخلاصة ما سبق أن سلطة «التشريع في الإسلام هي لله رب العالمين، وللرسول عليه الصلاة والسلام، باعتبار أنه رسول ومبلغ وحي الله إلى سائر الناس؛ وليست هناك سلطة تشريعية في الإسلام لأحدٍ من الناس فرداً كان أو جماعة. . . وإطلاق اسم التشريع على عمل المجتهدين، وإطلاق اسم المشرع على المجتهد أو ولي الأمر: إطلاق مجازي، لا حقيقي.

---

(١) انظر: السلطات الثلاث في الإسلام لعبد الوهاب خلاف ص٧٩؛ المقاصد العامة للتشريع للعالم ص٢١؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٩٢٤.

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ ٣٥/ ٣٩٥.

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/ ٣٠٨.

ويقوم مقام سلطة التشريع في الإسلام مجلس تخطيط أعلى يعتمد على الشورى.. في حدود إصدار القوانين التنظيمية المعتمدة على أساس الشرع الإلٰهي»(١).

ثانياً: تعريف الإسلام:

الإسلام في اللغة: قال ابن فارس: «السين واللام والميم، معظم بابه من الصحة والعافية، ويكون فيه ما يشذُّ، والشاذُّ عنه قليلٌ... ومن الباب: الإسلام وهو الانقياد؛ لأنه يسلم من الإباء والامتناع»(٢).

وأما في الاصطلاح فهو: الخضوع والانقياد لما أمر به النبي ﷺ(٣).

وبناءً على ما سبق:

فإن التشريع في الإسلام هو: ما شرعه الله تعالى من الأحكام أو أصولها وكلف المسلمين العمل بمقتضاها في تنظيم علاقاتهم بربهم وعلاقة بعضهم ببعض(٤).

الفرع الثاني: خصائص التشريع في الإسلام

إن للتشريع في الإسلام جملةً من الخصائص(٥) التي تظهر علوه

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ٩٢٤ بتصرف يسير.
وانظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية ص٨٦ ـ ٩٤. وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة ـ إن شاء الله ـ عند الكلام على الشورى ودورها في سَنّ الأنظمة المرعية.

(٢) معجم المقاييس في اللغة ص٤٨٧. وانظر: اللسان (سلم) ٦/ ٣٤٤.

(٣) التعريفات ص٢٩؛ معارج القبول ١/ ٥٩٥.

(٤) انظر: المدخل للفقه الإسلامي للدرعان ص٢٢؛ الإسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت ص٢٢.

(٥) الخصائص جمع خاصية: وهي اختصاص المختص بخصلةٍ أو خصالٍ لم تحصل لغيره. انظر: تهذيب الفروق بهامش الفروق للقرافي ٢/ ١٥٩.

وسموه على غيره من التشريعات الأرضية والقوانين[١] الوضعية، ولا غرابة في ذلك فالتشريع الإسلامي هو من عند الله عالم الغيب والشهادة العالم بما يصلِحُ الناس ويصلح لهم، أما القوانين البشرية فهي قاصرةٌ كقصور البشر، وناقصة كنقص البشر[٢].

ومن أبرز خصائص التشريع الإسلامي ما يأتي[٣]:

أولاً: أن التشريع الإسلامي من عند الله:

وهو ما يمكن أن يطلق عليه صفة «الربانية»، وهذا يُفرغ عليه قدسية لا نظير لها، ويغرس في نفوس أتباعه حبه واحترامه، وهذا الحب والاحترام ليس نابعاً من رهبة الحاكم وأعوانه، وإنما هو نابعٌ من الإيمان بكمال وسمو هذا التشريع، وذلك لأن شارع هذه الأحكام هو صاحب الخلق والأمر في هذا الكون، وهو ربه ومليكه، وهو أعلم بما ينفع خلقه ويرفعهم، ويصلح لهم ويُصلحهم، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝﴾ [الملك: ١٤].

ومن النتائج المترتبة على ربانية هذا التشريع أن مبادئه وأحكامه خالية من معاني النقص والجور والهوى والجهل؛ لأن صانعه هو الله، والله له الكمال المطلق الذي هو من لوازم ذاته، بخلاف القوانين البشرية، التي لا تنفك عن هذه المعاني لأنها صادرة عن الإنسان، وهو لا يخلو من معاني الجهل والجور والنقص والهوى.

---

(١) القوانين جمع قانون والمراد به: مجموعة القواعد الملزمة التي تحكم سلوك الأفراد، وعلاقاتهم في المجتمع. مبادئ القانون ص١٢.
(٢) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي ١/١٦.
(٣) انظر: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للقرضاوي ص٨٧ ـ ١٤٦؛ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان ص٣٥ ـ ٥٣؛ المدخل للفقه الإسلامي للدرعان ص٣٧ ـ ٤٠؛ التشريع الجنائي الإسلامي ١/١٧ ـ ٢٥؛ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص٤٢ ـ ٥٠.

ثانياً: أن الجزاء في التشريع الإسلامي دنيوي وأخروي:

وهذا فرق جوهري بين التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية، فالجزاء في القانون الوضعي دنيوي فقط، وهو إما أن يكون جزاءً جنائياً، يتمثل في أذىً يصيب جسم الإنسان أو يقيد حريته، أو يصيب ماله بنقصٍ وهو ما يسمى بالغرامة. وإما أن يكون جزاءً مدنياً عن طريق جبر المدين على تنفيذ التزامه عينياً أو بمقابل وهو ما يسمى بـ«التعويض المالي» أو يكون ببطلان الاتفاق المخالف للقانون وعدم ترتب شيءٍ من آثاره. إلا أنه على كل حالٍ يبقى جزاءً دنيوياً فقط.

أما الجزاء في التشريع الإسلامي فإنه دنيوي وأخروي.

فالجزاء الدنيوي وضِعَ من أجل استقرار المجتمع وتنظيم علاقات الأفراد، والجزاء الدنيوي في التشريع الإسلامي قد يكون جنائياً وقد يكون مدنياً ولكن على نحوٍ أوسع مما في القوانين الوضعية.

ولكن الأمر الذي ينفرد به التشريع الإسلامي عن التشريعات الوضعية؛ هو وجود جزاءٍ أخروي؛ يترتب على كل مخالفةٍ لأحكام الشريعة الإسلامية سواءٌ أكانت هذه المخالفة من أعمال القلوب أو من أعمال الجوارح، وسواءٌ أكانت من مسائل المعاملات المالية أو من مسائل الجنايات، وسواءٌ عوقب عليها الإنسان في الدنيا أو لم يعاقب، ما لم تقترن مخالفته بتوبةٍ نصوحٍ وتحلل من حق الغير.

فالتشريع الإسلامي فيه إلى جانب الاعتبار القضائي ـ الذي يحكم بالظواهر ضماناً لمعايش الناس وانتظام معاملاتهم ـ الاعتبارُ الدياني الذي يعامل الشخص من داخله لا من خارجه ويقوده من باطنه لا من ظاهره، ومن هذا الباب ما فرضه التشريع الإسلامي على المكلف من عقوبة الكفارات، وهي عقوبة ذات طابع خاص على جرائم معينة، وتنفيذ هذه العقوبة موكولٌ إلى ضمير المكلف وتقواه في الدرجة الأولى، ولا دخل

للمحاكم ولا للسلطة القضائية بها، وذلك مثل كفارة الحنث في اليمين، وكفارة القتل الخطأ، وكفارة الجماع في نهار رمضان.

ثالثاً: عموم التشريع الإسلامي:

فالتشريع الإسلامي عامٌ لجميع البشر في كل زمان ومكان، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وفي نصوص التشريع الإسلامي من المرونة والعموم ما يجعل قواعده صالحة للناس في كل عصر من العصور، تساير عوامل النمو والارتقاء وتقود الحضارة الإنسانية إلى معالم الحق وسبيل الرشاد.

أما بالنسبة للقوانين الوضعية فعلى ما فيها من النقص والقصور؛ فإنها تفتقد خاصية العموم، ولذا نجد أن لكل شعب من الشعوب التي لا تُحكّم شرع الله قانوناً يحكمها، يختلف عن قوانين غيره.

رابعاً: شمول التشريع الإسلامي:

فالتشريع الإسلامي نظام شامل لجميع شؤون الحياة، فهو يرسم للإنسان سبيل الإيمان، ويبين له أصول العقيدة وينظم صلته بربه، ويأمره بتزكية نفسه، ويحكم علاقاته مع غيره، وهكذا لا يخرج عن حكم الشريعة شيءٌ، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وهذا الشمول الذي جاءت به الشريعة الإسلامية لا نظير له في القوانين الوضعية، فهي لا تلتفت لمسائل العقيدة ولا الأخلاق ولا العبادات.

وحتى في جانب المعاملات الذي تناولته القوانين الوضعية بالتنظيم نجد أن تنظيم الشريعة له جاء على نحو يميزها عن القوانين الوضعية، فالجانب الأخلاقي مراعى في الشريعة مراعاة تامة. كما أن الجانب الديني ملاحظ أيضاً في المعاملات.

فمن أمثلة مراعاة الجانب الأخلاقي في المعاملات تحريم الربا والميسر. ومن أمثلة مراعاة الجانب الديني في المعاملات: تأثير النية والقصد في حل المعاملات أو حرمتها. وهذه الجوانب كلها تفتقر إليها القوانين الوضعية.

لمن يكون حق التشريع؟

إن تشريع الأحكام وما يتبع ذلك من الأمر والنهي والتحليل والتحريم، سواءٌ ما يتعلق بحال الفرد أو الأسرة أو الجماعة أو الدولة في جميع شؤون الحياة كل ذلك حقٌّ لله وحده، لا شريك له[(١)].

وقد انعقد إجماع الأمة على أنه لا شرع إلا ما شرعه الله، ولا حلال إلا ما أحله الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، ومن حاد عن ذلك فأحل ما حرمه الله، أو حرم ما أحله الله، أو ردَّ شيئاً من حكمه أو أعطى غيره حق التحليل والتحريم والإيجاب والندب فهو كافرٌ بإجماع المسلمين[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، أو بدَّل الشرع المجمع عليه، كان كافراً ومرتداً باتفاق الفقهاء..»[(٣)].

وقال الإمام الغزالي: «وفي البحث عن الحاكم تبين أنه لا حكم إلا لله، ولا حكم للرسول ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله ـ تعالى ـ ووضعه لا حكم غيره»[(٤)].

---

(١) انظر: الحكم بغير ما أنزل الله للمحمود ص١٧٢.
(٢) انظر: أضواء البيان ٤/ ٦٥؛ نظرية السيادة للصاوي ص٣٧.
(٣) مجموع الفتاوى ٣/ ٢٦٧.
(٤) المستصفى ١/ ٨.

وقال الإمام الشوكاني: «اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة، وبلوغ الدعوة»[(١)].

والأدلة على ما سبق كثيرةٌ، منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤].

قال الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي[(٢)] عند تفسير هذه الآية: «أي: قل يا أيها الرسول: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا﴾ أحاكم إليه، وأتقيد بأوامره ونواهيه. فإن غير الله محكوم عليه، لا حاكم. وكل تدبير وحكم للمخلوق فإنه مشتمل على النقص والعيب والجور، وإنما الذي يجب أن يتخذ حاكماً فهو الله وحده لا شريك له، الذي له الخلق والأمر»[(٣)].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

قال الشيخ محمد رشيد رضا[(٤)] عند تفسير هذه الآية: «أي: ما الحكم في الربوبية والعقائد والعبادات إلا لله وحده، يوحيه لمن اصطفاه

(١) إرشاد الفحول ص٦٣.
(٢) هو: عبد الرحمٰن بن ناصر بن عبد الله السعدي التميمي الحنبلي، مفسر فقيه محقق، ولد بعنيزة سنة ١٣٠٧هـ، من مصنفاته: «القواعد الحسان في تفسير القرآن»، «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان»، توفي بعنيزة سنة ١٣٧٦هـ. انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون ٣/٢١٨؛ الأعلام ٣/ ٣٤٠.
(٣) تيسير الكريم الرحمن ص٢٧٠.
(٤) هو: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني، الحسيني البغدادي صاحب مجلة المنار، عالم بالتفسير والحديث والتاريخ، ولد ونشأ بقلمون من أعمال الشام سنة ١٢٨٢هـ، من مصنفاته: «تفسير المنار» ولم يكمله، و«يسر الإسلام وأصول التشريع العام»، توفي بمصر سنة ١٣٥٤هـ.
انظر: الأعلام ٦/١٢٦.

من رسله، لا يمكن لبشرٍ أن يحكم فيه برأيه وهواه، ولا بعقله واستدلاله، ولا باجتهاده واستحسانه»[١].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠]. قال ابن كثير معلقاً على هذه الآية: «أي: مهما اختلفتم فيه من الأمور، وهذا عامٌ في جميع الأشياء ﴿فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ أي: هو الحاكم فيه بكتابه وسنة رسوله ﷺ»[٢].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٢٦].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «والمعنى: لا يشرك الله جل وعلا أحداً في حكمه، بل الحكم له وحده جل وعلا، لا حكم لغيره البتة، فالحلال ما أحله الله تعالى والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه، والقضاء ما قضاه.... وحكمه جل وعلا المذكور في قوله: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾ شاملٌ لكل ما يقضيه جل وعلا. ويدخل في ذلك التشريع دخولاً أولياً...»[٣].

٥ ـ عن أبي شريح[٤] رضي الله عنه أنه كان يكنى أبا الحكم، فقال له النبي ﷺ: **«إن الله هو الحَكَمُ وإليه الحُكم»**. فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيءٍ أتوني فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين. فقال: **«ما أحسن هذا. فما لك من الولد؟** قلت: شريح ومسلم وعبد الله. قال: **فمن أكبرهم**. قلت: شريح. قال: **فأنت أبو شريح»**[٥].

---

(١) تفسير المنار ١٢/٣٠٩ بتصرف يسير؛ وانظر: تيسير الكريم الرحمن ص٣٩٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٦/١٩١.

(٣) أضواء البيان ٤/٦٥.

(٤) هو: خويلد بن عمرو الخزاعي الكعبي، أبو شريح، مشهور بكنيته، أسلم قبل فتح مكة، وتوفي بالمدينة سنة ٦٨هـ. انظر: الاستيعاب ٢/٣٧؛ تقريب التهذيب ٢/٤١٤.

(٥) أخرجه أبو داود، في الأدب، بابٌ في تغيير الاسم القبيح، ح٤٩٤٥ (سنن أبي =

قال الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن معلقاً على هذا الحديث: «وقول النبي ﷺ: «**إن الله هو الحَكَمُ وإليه الحُكْم**» فهو سبحانه الحَكَمُ في الدنيا والآخرة، يحكم بين خلقه في الدنيا بوحيه، الذي أنزله على أنبيائه ورسله، وما مِنْ قضية إلا ولله فيها حكمٌ مما أنزل على نبيه من الكتاب والحكمة»[1].

والأدلة الدالة على أن التشريع والحكم حقٌ مطلقٌ لله تعالى كثيرةٌ[2]، وفيما تقدم الكفاية إن شاء الله.

= داود مع عون المعبود ١٣/ ٢٠٢)؛ والنسائي، في آداب القضاة باب إذا حكّموا رجلاً فقضى بينهم، ح٥٤٠٢ (سنن النسائي مع شرح السيوطي ٨/ ٦١٨) وصححه الألباني في إرواء الغليل ٨/ ٢٣٧، برقم٢٦١٥.

(١) فتح المجيد ص٥٠٩ ـ ٥١٠.

(٢) للاطلاع على مزيد من الأدلة في هذا الباب. انظر: أضواء البيان ٤/ ٦٥ ـ ٦٦؛ الحكم بغير ما أنزل الله للمحمود ص٥٣ ـ ٦٩؛ نظرية السيادة للصاوي ص٣٧ ـ ٦٠.

المبحث الثاني

الشورى ودورها في المجال التشريعي

تمهيد

سبق الكلام[(١)] على شيءٍ من المسائل المتعلقة بالشورى، عند عرضنا لها كأصلٍ من الأصول الشرعية للتعبير عن الرأي المشروع، ومما سبق بيانه في هذا الصدد؛ تعريف الشورى والأدلة على مشروعيتها، وبعض النماذج التطبيقية للشورى من السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين ﷺ.

ولما كانت الشورى في حقيقة الأمر هي وسيلةٌ من وسائل استطلاع الرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى أقرب الأمور إلى الحق؛ فإننا سنحاول في هذا المبحث تسليط الضوء على بعض المسائل الأصيلة في موضوع الشورى، مع محاولة إبراز دورها في المجال التشريعي، وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: ص١٠٣ وما بعدها.

حكم الشورى

تقدم معنا أن الشورى «من قواعد الإسلام، وعزائم الأحكام»[١] وأنها مشروعة بدلالة الكتاب والسنة والإجماع.

إلا أن الفقهاء رحمهم الله ـ مع اتفاقهم على مشروعية الشورى ـ قد اختلفوا في حكمها هل هي واجبة على الخليفة أم لا؟ على قولين.

وقبل أن نستعرض كلام العلماء في هذه المسألة يجدر بنا أن ننبه على أن الخلاف في وجوب الشورى من عدمه، إنما هو في الخليفة الذي لديه من العلم ما يتمكن به من تحقيق مقاصد الخلافة والإمامة[٢]، وجِماع هذه المقاصد: «إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»[٣].

وأما جهلة الحكام والخلفاء فالظاهر أن لا خلاف بين العلماء في وجوب مشاورتهم لأهل العلم «واتباعهم وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم، ونفيهم»[٤]؛ لأنه لا يمكنهم تحقيق مقاصد الخلافة والإمامة إلا بمشاورة أهل العلم؛ وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وبناءً على ما سبق فإن العلماء قد اختلفوا في حكم الشورى على قولين:

القول الأول: أن الشورى واجبةٌ على الإمام، وهو الصحيح من

(١) المحرر الوجيز ١/ ٥٣٤.
(٢) انظر ص٣٧٦.
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٢٦٢.
(٤) غياث الأمم ص٤٧.

مذهب الشافعية واختاره النووي[(١)]، كما ذهب إليه الجصاص[(٢)]، وابن عطية[(٣)]، وابن خويز منداد[(٤)]، والفخر الرازي[(٥)].

القول الثاني: أن الشورى مندوبة في حق الإمام، وقد ذهب إلى هذا القول الإمام الشافعي[(٦)]، وهو مذهب الحنابلة[(٧)]، وهو ظاهر قول شيخ الإسلام ابن تيمية[(٨)]، واختاره العلامة ابن القيم[(٩)]، والحافظ ابن حجر[(١٠)].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل القائلون بوجوب الشورى على الإمام بالآتي:

١ ـ أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ بمشاورة أصحابه في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والأمر يقتضي الوجوب، إلا إذا

(١) انظر: شرح صحيح مسلم ٤/٢٩٨.
(٢) انظر: أحكام القرآن ٢/٤١.
(٣) انظر: المحرر الوجيز ١/٥٣٤.
(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٦١.
(٥) انظر: مفاتيح الغيب ٣/٤١٠.
والفخر الرازي هو: محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي الشافعي، مفسر أصولي متكلم، ولد بالري سنة ٥٤٤هـ، من مصنفاته: «مفاتيح الغيب» في تفسير القرآن، و«المحصول في علم الأصول». وقد رجع قبل موته عن مذهب الكلام إلى طريقة السلف، توفي بهراة سنة ٦٠٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢١/٥٠٠؛ البداية والنهاية ١٣/٤٧.
(٦) انظر: الأم ٦/٢٨٦.
(٧) انظر: المغني ١٤/٢٦.
(٨) انظر: مجموع الفتاوى ١٦/٣٧؛ الإمامة العظمى ص٤٤٦ ـ ٤٤٧.
(٩) انظر: زاد المعاد ٣/٣٠٢.
(١٠) انظر: فتح الباري ١٣/٣٥٢.

وجدت قرينةٌ صارفة، ولم يوجد، فدل ذلك على أن الشورى واجبةٌ في حق النبي ﷺ، وفي حق أمته من باب أولى[١].

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن «الاستدلال بالآية على الوجوب إنما يتم بعد تسليم أنها غير خاصة برسول الله ﷺ، أو بعد التسليم أن الخطاب الخاص به يعم الأمة أو الأئمة، وهذا مختلف فيه بين أهل الأصول»[٢].

الثاني: أن الأمر في هذه الآية للندب، تطييباً لقلوب المؤمنين لا أنه واجب، فهو كقوله ﷺ: **«والبكر تستأمر»**[٣] تطييباً لقلبها لا لكونه واجباً[٤].

وقد أجيب على المناقشة السابقة بالآتي:

أولاً: إن الاعتراض على الاستدلال بالآية الكريمة السابقة على وجوب الشورى بكونها خاصة بالنبي ﷺ، أو بالاختلاف في كون الخطاب الخاص به يَعُمُّ الأمة أو الأئمة أم لا؟ غير مسلم.

فإن الصحيح، أن الله تعالى إذا أمر نبيه محمداً ﷺ بلفظٍ ليس فيه تخصيص، كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ أو أثبت في حقه حكماً فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل، والأدلة على ذلك كثيرة منها[٥]:

---

(١) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص٣٦؛ النظام السياسي في الإسلام ص٨٩؛ دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٥٣.

(٢) نيل الأوطار ٧/٢٦٦.

(٣) أخرجه مسلم، في النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، ح٣٤٦٢ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٩/٢٠٩).

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٦١؛ نيل الأوطار ٧/٢٦٦.

(٥) انظر هذه المسألة مع أدلتها في: روضة الناظر ٢/٦٣٧؛ الإحكام للآمدي ٢/٢٦٠؛ شرح الكوكب المنير ٣/٢١٨.

أ ـ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَـٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فعلل إباحته لنبيه ﷺ بنفي الحرج عن أمته، ولو اختص به الحكم لما كان علةً لذلك.

ب ـ قوله تعالى: ...﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] ولو كان الأمر له مختصاً به: لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص.

جـ ـ ولأن الله تعالى أمر نبيه بقيام الليل في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢﴾ [المزمل: ١، ٢]، ودخل فيه سائر الأمة، حيث نسخه عنهم بقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ٢٠].

هـ ـ ولما عاتب الله تعالى نبيه ﷺ في تحريم ما أحل له قال عقيبه: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

و ـ وابتدأ الله تعالى الخطاب لنبيه ﷺ بمناداته وحده ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾.. .[الطلاق: ١]؛ وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به.

وفيما سبق دلالةٌ واضحة على أن الخطاب الموجّه إليه ﷺ يَعمُّ أمته، إلا إذا دلَّ دليلٌ على التخصيص.

ثانياً: أما قولهم: إن الأمر في هذه الآية للندب؛ تطييباً لقلوب المؤمنين، وأنه كقوله ﷺ: «**والبكر تستأمر**» فإنه غير مسلم إذ الأصل في الأمر الوجوب، وما ذكر من تعليل لا يصلح قرينة لصرف الأمر من الوجوب للندب.

قال الإمام الجصاص: «وغير جائزٍ أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع أقدارهم ولتقتدي الأمة به في مثله؛ لأنه لو كان معلوماً عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شوورا فيه،

وصواب الرأي فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن ذلك كذلك معمولاً عليه ولا متلقى منهم بالقبول بوجه، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ولا رفعٌ لأقدارهم، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها. فهذا تأويلٌ ساقط لا معنى له»(١).

وأما كون الأمر في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] للندب، قياساً على الأمر في قوله ﷺ: **«والبكر تستأمر»**، فغير مسلم؛ لوجود خلافٍ قوي في إجبار الأب للبكر البالغة، حيث ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا يجوز للأب تزويج البكر البالغة بغير رضاها(٢).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨].

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الشورى في هذه الآية ذُكِرت مع الاستجابة لأمر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وهذه كُلها من أركان الدين ومبانيه العظام، فكون الشورى تذكر مقرونة بهذه الأوامر العظيمة، يدل ـ كما قال الإمام الجصاص ـ: «على جلالة موقع المشورة... وأنا مأمورون بها»(٣) على وجه الوجوب، وذلك لأن القِران في النظم يوجب القِران في الحكم(٤).

(١) أحكام القرآن ٢/ ٤١.

(٢) انظر في هذه المسألة: بدائع الصنائع ٢/ ٥٠٤ ـ ٥٠٥؛ بداية المجتهد ٣/ ١٥؛ مغني المحتاج ٤/ ٢٤٦؛ المغني ٦/ ٤٨٧؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٢/ ٢١؛ زاد المعاد ٥/ ٩٦.

(٣) أحكام القرآن للجصاص٣/ ٣٨٦.

(٤) انظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص٤٧٩؛ دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٤٥.

وقد نوقش الاستدلال بالآية السابقة: بأن جمهور العلماء أنكروا الاحتجاج بدلالة الاقتران، وقالوا: إن القِران في النظم لا يوجب القِران في الحكم[١].

٣ ـ أن الله تعالى علق جواز فطام الصغير عن الرضاع قبل تمام الحولين على اتفاق الأبوين الذي يعقب التشاور[٢]، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وهذا يدل على وجوب الشورى فيما يتعلق بمصالح المسلمين العامة من باب أولى، قال الشيخ محمد رشيد رضا: «وإذا كان القرآن يرشدنا إلى المشاورة في أدنى أعمال تربية الولد، ولا يبيح لأحد والديه الاستبداد بذلك دون الآخر، فهل يبيح لرجل واحد أن يستبد في الأمة كلها..؟ وأمر تربيتها وإقامة العدل فيها أعسر، ورحمة الأمراء والملوك دون رحمة الوالدين بالولد وأنقص..»[٣].

٤ ـ أن الأمر بالشورى في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، نزل بعد هزيمة المسلمين في غزوة أُحد، والتي خرج فيها النبي ﷺ لملاقاة المشركين خارج المدينة بناءً على مشورة غالبية الصحابة، فنزلت الآية آمرةً بالاستمرار في الشورى، وأن لا تكون نتيجة المعركة مانعةً من ذلك؛ لأنه وإن حصل خطأٌ مرةً فصواب الشورى أكثر من خطئها.

وهذا يستفاد من ملابسات سبب نزول الآية، وإن كانت العبرة بعموم النص لا بخصوص السبب؛ إلا أنهما قد توافقا وتطابقا هنا[٤].

٥ ـ أن الرسول ﷺ كان يكثر من مشاورة صحابته رضوان الله

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٩٩؛ إرشاد الفحول ص٨١٠.
(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ١١٣؛ فتح القدير للشوكاني ١/ ٤٢٨.
(٣) تفسير المنار ٢/ ٤١٤.
(٤) انظر: فقه الشورى ص٥١؛ في ظلال القرآن ١/ ٥٠١ ـ ٥٠٢.

عليهم[(١)]، حتى قال أبو هريرة ﷺ: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ»[(٢)].

فإذا كانت هذه هي حال الرسول ﷺ، وهو أكمل الناس عقلاً وأصوبهم رأياً، وأغناهم عن آراء الرجال كما قال ﷺ: «**أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ـ** أي: الشورى ـ **ولكن جعلها الله رحمةً لأمتي، فمن استشار لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيّاً**»[(٣)]؛ فكيف حال من دونه من أهل الحكم والسلطان؟! لا شك أن فيما سبق إشارةً واضحةً إلى وجوب الشورى على الحكام، والله أعلم.

كما أن في قوله ﷺ: «**... ومن تركها** ـ أي: الشورى ـ **لم يعدم غيّاً**» دلالةً واضحة على وجوب الشورى؛ لأن تركها وسيلةٌ لمفسدةٍ راجحة وهي «الغي والخطأ»؛ وكُلُّ ما أفضى لمفسدةٍ راجحةٍ فهو ممنوع، وهذا يستلزم وجوب الشورى لأن النهي عن الشيء يستلزم الأمرَ بضده، إذا كان له ضدٌ واحدٌ ـ كما هي الحال هنا، فضد الشورى، تركها وعدم الاستشارة ـ بالاتفاق[(٤)].

ويمكن أن يناقش الشطر الأول من هذا الدليل: وهو الاستدلال على وجوب الشورى؛ بكثرة مشاورة النبي ﷺ لأصحابه؛ بأن هذا الفعل من النبي ﷺ غاية ما يفيده هو الاستحباب، ولا ينتهض الاحتجاج به على الوجوب.

---

(١) وقد سبق ذكر العديد من الأمثلة على مشاورة النبي ﷺ لأصحابه، انظرها في ص٩١.

(٢) سبق تخريجه ص٩٠.

(٣) سبق تخريجه ص٩٠.

(٤) قال الزركشي: «وأما النهي عن الشيء فأمرٌ بضده إذا كان له ضدٌ واحدٌ بالاتفاق، كالنهي عن الحركة يكون أمراً بالسكون» البحر المحيط ٤٢١/٢.

٦ ـ أن الواقع العملي للصحابة رضوان الله عليهم كان حافلاً بإعمال الشورى في كثيرٍ من الوقائع.

ـ ففي شأن الخلافة تشاوروا في سقيفة بني ساعدة(١)، وكانت أول أمرٍ يشغلون به بعد وفاة رسول الله ﷺ، وقبل دفنه، فلم يقطعوا أمراً حتى تشاوروا(٢).

ـ وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه مؤكداً على ضرورة الشورى في الخلافة: «من بايع رجلاً من غير مشورةٍ من المسلمين، فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا»(٣).

قال ابن حجر معلقاً على هذا الأثر: «والمعنى أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل»(٤).

ولولا أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يرون وجوب الشورى ـ حيث إن كلام عمر بمحضرٍ منهم ولم ينكر ـ ولا سيما في الأمور الخطيرة كالخلافة والحرب وما شابهها، لما أنكروا على من ترك الشورى(٥)، وجعلوا ذلك من الافتيات، ولما ردوا بيعةً غير شورية، ولما حكموا على من فعل ذلك باستحقاق القتل(٦).

---

(١) انظر قصة السقيفة في: صحيح البخاري مع الفتح ١٢/١٤٨ ـ ١٤٩، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت ح٦٨٣٠.

(٢) انظر: فقه الشورى ص٥٢.

(٣) أخرجه البخاري في الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ح٦٨٣٠ (صحيح البخاري مع الفتح ١٢/١٤٨).

(٤) فتح الباري ١٢/١٥٥.

(٥) قال الحافظ في الفتح ١٢/ ١٦٠ «والذي يظهر من سياق القصة أن إنكار عمر إنما هو على من أراد مبايعة شخصٍ على غير مشورة من المسلمين».

(٦) انظر: فقه الشورى ص٥٢؛ الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص٦٥ ـ ٦٨.

كما استشار أبو بكر ﷺ الصحابة في شأن المرتدين[١].

واستشار عمر ﷺ الصحابة في شأن الأراضي التي أفاء الله بها على المسلمين من أرض الشام والعراق[٢].

ولما خرج عمر ﷺ إلى الشام، وجاءه الخبر أن وباء الطاعون وقع بالشام، استشار الصحابة: هل يكمل مسيره إلى الشام أم يرجع بالناس؟ ثم استقر رأيه على أن يرجع بالناس[٣].

والأمثلة في هذا الباب كثيرة، وهي تدل على حرص الصحابة ومداومتهم على الشورى، وفي ذلك إشارةٌ واضحةٌ على أنهم كانوا يرون وجوبها[٤].

٧ ـ أن المقصد من الشورى الوصول إلى الرأي الصواب، والحيلولة دون استبداد الحاكم برأيه؛ لأن التفرد بالرأي مظنة الخطأ غالباً، وإعمال الشورى يحقق المقصد الشرعي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٥].

أدلة القول الثاني:

من أهم ما احتج به القائلون بأن الشورى مندوبٌ إليها؛ هو توجيه الأدلة التي جاء فيها الأمر بالشورى، بحملها على الندب بقرائن سبق ذكرها كمناقشات لأدلة القائلين بوجوب الشورى، ومن ذلك قولهم: إن مشاورة النبي ﷺ إنما كان لتطييب قلوب أصحابه، وقد تقدم مناقشة مثل هذه التوجيهات.

---

(١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ٢٨٨/١٢؛ كتاب استتابة المرتدين، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، ح٦٩٢٤، ح٦٩٢٥.

(٢) انظر: الخراج لأبي يوسف ص٢٦ ـ ٢٩.

(٣) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١٨٩/١٠، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ح٥٧٢٩.

(٤) انظر: دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٥١.

(٥) انظر: فقه الشورى ص٢١٩؛ أصول الدعوة ص٢١٨.

الترجيح:

وبعد الاستعراض السابق لأدلة الفريقين، فإن الذي يظهر لي ـ والعلم عند الله ـ أن القول الأول القائل بوجوب الشورى أقرب للصواب، وذلك على الرغم من الاعتراضات التي أُوردت على أدلته والتي قد يكون بعضها وجيهاً، إلا أن ما أورد على قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ كدليل على وجوب الشورى؛ من اعتراضات لا ينتهض لصرف الأمر في هذه الآية من الوجوب إلى الندب.

كما أن القول بوجوب الشورى هو الأليق بالمقصد العام من الشريعة وهو جلب المصلحة ودرء المفسدة، إذ من المعلوم أن الرأي المستخلص بعد التشاور أقرب إلى الصواب من رأي الفرد مهما بلغ علمه ومنزلته. كما أن القول بوجوب الشورى عصمة لولي الأمر من الإقدام على أمور قد تلحق ضرراً ومفسدةً بالأمة.

وفي إلزام ولي الأمر بالشورى عصمة له من الطغيان والاستبداد بالرأي الذي هو من صفات الإنسان[1]، والله أعلم.

أهل الشورى

تمهد معنا فيما سبق أن الشورى مشروعة بإجماع المسلمين، وأنها من قواعد نظام الحكم في الإسلام، وسنتناول في هذا المبحث بعون الله تعالى تحديد المقصود بـ«أهل الشورى»، والصفات الواجب توفرها في من يكون مستشاراً، وبالله التوفيق.

(١) انظر: أصول الدعوة ص٢١٨؛ نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص٢٠٢.

الفرع الأول: المقصود بأهل الشورى

اختلف العلماء رحمهم الله في المقصود بأهل الشورى وتحديد الفئة التي ينتمون إليها:

فذكر الإمام القرطبي عن ابن عطية أنهم: «أهل العلم والدين»[(١)].

وذهب ابن خويز منداد إلى أن أهل الشورى يختلفون باختلاف موضوع الشورى: فالعلماء يستشارون في أمور الدين وما لا يعلمه الولاة، ووجوه الجيش يستشارون فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس يستشارون فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكُتّاب والوزراء والعمال يستشارون فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها[(٢)].

غير أن المتتبع للممارسة العملية للشورى في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة؛ ليجد أن أهل الشورى ليسوا عدداً محصوراً، ولا أشخاصاً محددين ينتمون إلى فئة معينة، بل قد يكون المستشار واحداً، وقد يكون أهل الشورى اثنين، وقد يكونون أكثر من ذلك، كما أنهم قد يكونون من عامة الناس، وقد يكونون من خاصتهم[(٣)].

ومن الأمثلة التي تؤكد ما سبق:

١ ـ أن الرسول ﷺ استشار جمهور المسلمين في قتال المشركين يوم بدر قائلاً: **«أشيروا علي أيها الناس»**[(٤)].

٢ ـ واستشار النبي ﷺ أصحابه رضوان الله عليهم في الخروج لقتال المشركين يوم أُحد أو المكوث بالمدينة والتحصن بها فإذا دخلها المشركون

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.
(٢) انظر: المصدر السابق ٤/ ١٦١.
(٣) انظر: دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٦١؛ أصول الدعوة ص٢٢٠.
(٤) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ٢/ ١٨٨ ـ ١٨٩؛ زاد المعاد ٣/ ١٧٣.

قاتلهم المسلمون، وكان هذا الأخير هو رأي النبي ﷺ، إلا أنه رجع إلى رأي من أشار بالخروج[(١)].

٣ ـ واستشار النبي ﷺ الناس في شأن سبي هوازن، وذلك أنه بعد غزوة حنين، قدم وفد هوازن إلى رسول الله ﷺ وكانوا أربعة عشر رجلاً، فسألوه أن يمنَّ عليهم بالسبي والأموال، فخيرهم النبي ﷺ بين السبي والأموال، فاختاروا السبي، فقال النبي ﷺ للصحابة: «**أما بعد، فإن إخوانكم قد جاءوا تائبين، وإني قد رأيت أن أردَّ إليهم سبيهم، فمن أحب منكم أن يُطَيِّب[(٢)] ذلك فليفعل، ومن أحب منكم أن يكون على حظّه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل**».

فقال الناس: قد طيبنا ذلك يا رسول الله. فقال ﷺ: «**إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم[(٣)] أمركم**»، فرجع الناس، فكلمهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ، فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا[(٤)].

٤ ـ كما استشار النبي ﷺ أبا بكرٍ وعمر رضي الله عنهما في شأن أسارى بدر، فرغب في رأي أبي بكر في أخذ الفداء منهم، ورغب عن رأي عمر في قتلهم، فنزل الوحي بتأييد رأي عمر رضي الله عنه[(٥)].

---

(١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١٣/٣٥١، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾.

(٢) يُطيّب ذلك: أي يعطيه عن طيب نفس. فتح الباري ٧/٦٢٩.

(٣) العرفاء جمع عريف وهو: القيم بأمور القبيلة أو الجماعة من الناس يلي أمورهم ويتعرف الأمير منه أحوالهم. النهاية في غريب الحديث والأثر (عرف) ٣/١٩٧.

(٤) أخرجه البخاري؛ في المغازي، باب قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ الآية، ح٤٣١٨، ٤٣١٩ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/٦٢٧).

(٥) انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٣٠٥، كتاب الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، ح٤٥٦٣.

٥ ـ واستشار النبي ﷺ سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما في مسألة مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا عن قتال المسلمين في معركة الخندق، فأشاروا عليه بترك مصالحتهم، فقبل رأيهما[١].

فما سبق من أمثلة تدل على أن أهل الشورى، تارةً يكونون جمهور الأمة، وتارة يكونون جميع المسلمين الموجودين وقت المشاورة ممن يتعلق بهم موضوع المشاورة كما في مسألة سبي هوازن، وأحياناً يكون أهل الشورى بعض المسلمين من أهل العلم والرأي كما في مسألة أسرى بدر، وتارة يكون أهل الشورى المتبوعين في قومهم كما في قصة مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة حيث شاور النبي ﷺ السعدين، وكانوا من سادات الأنصار.

وما سبق فيه إشارة واضحة إلى أن أهل الشورى يختلفون باختلاف موضوع المشاورة، وأنهم لا ينتمون إلى فئةٍ محددة[٢].

وبعد الاستعراض السابق لنماذج من الممارسة العملية للشورى في العهد النبوي، وما ذهب إليه علماء الإسلام من آراء في تحديد المقصود بأهل الشورى، فإن الذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن أقرب هذه الآراء إلى الصواب، ما كان فيه توسيعٌ لدائرة أهل الشورى بحيث ينضم لهذه الدائرة كافة الاختصاصات في نواحي الحياة المختلفة؛ وذلك لكون هذا الاتجاه ـ في توسيع دائرة أهل الشورى ـ فيه تحقيقٌ للمقصد الذي من أجله شُرعت الشورى وهو الوصول إلى أقرب الآراء إلى الصواب وصولاً لتحقيق مصلحة الأمة.

ومن المعلوم أن المهام المنوطة بأهل الشورى متنوعةٌ من سياسيةٍ واقتصاديةٍ، وعسكريةٍ، وعلميةٍ، وإداريةٍ، وصناعيةٍ، وزراعيةٍ، وتجاريةٍ،

---

(١) انظر: زاد المعاد ٣/ ٢٧٣.

(٢) انظر: أصول الدعوة ص٢٢٠؛ الشورى وممارستها الإيمانية ص٥٩.

وصحية، وغير ذلك من الشؤون الحيوية التي تفتقر إليها الدولة، ويقوم عليها كيانها وتدبيرها، وبدهي أنه لا يمكن الخوض بها إلا مِنْ قبل ذوي الكفاءات والمواهب والتخصصات على أرفع مستوى[١].

وتأسيساً على ما سبق، فإن أهل الشورى يمكن أن يكونوا على ثلاثة أصناف[٢]:

الصنف الأول: أهل الحل والعقد[٣] وهم: العلماء والرؤساء ووجوه الناس، ممن تنقاد لهم الأمة، وترتقب أمرهم ونهيهم[٤].

الصنف الثاني: من يحيط برئيس الدولة وكبار أهل السلطة والحكم، من أهل الخبرة والعلم والرأي والمشورة، ممن يتصدون لتوجيه شؤون الدولة والحكم إلى ما يحقق مصلحة الأمة.

الصنف الثالث: أبناء الأمة من ذوي الأهلية والرشد.

الفرع الثاني: **صفات أهل الشورى**

نظراً لما للشورى من دور بالغ الأهمية، في توجيه شؤون المجتمع والدولة لما فيه صلاح البلاد والعباد؛ فإنه لا بد من توفر جملةٍ من الشروط والخصائص الأساسية في الشخص، حتى يكون أهلاً للدخول في هذه الفئة من الناس.

---

(١) انظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص٤٣٨.

(٢) انظر: دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٦٤؛ الشورى وأثرها في الديمقراطية ص٢٥١؛ أصول نظام الحكم في الإسلام د. فؤاد عبد المنعم ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٣) هناك تداخل بين مفهومي: أهل الحل والعقد وأهل الشورى، وسيأتي مزيد إيضاح لمفهوم أهل الحل والعقد عند الكلام على المجال السياسي للتعبير عن الرأي، ص٥٢٢.

(٤) انظر: المنهاج مع شرحه نهاية المحتاج ٧/ ٣٩٠؛ الخلافة لمحمد رشيد رضا ص١٨.

وهذه الشروط هي:

١ ـ الإسلام:

وهذا شرط أساسي في كل ولايةٍ من الولايات، فلا يجوز أن تسند الولاية إلى مَنْ ليس بمسلم لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]؛ ولأن في تولية الكافر إعلاءً له على المسلمين وهذا لا يجوز لقوله ﷺ: «**الإسلام يعلو ولا يعلى**»(١)، وقد انعقد الإجماع على ذلك، قال ابن المنذر: «أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال»(٢).

وقال الإمام ابن القيم: «لما كانت التولية شقيقة الولاية، كانت توليتهم نوعاً من توليهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فهو منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع الولاية والبراءة أبداً، والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبداً، والولاية صلة فلا تجامع معاداة الكافر»(٣).

٢ ـ التكليف:

فلا بُدَّ أن يكون المستشار بالغاً عاقلاً؛ لأن الصغر مظنة عدم الإدراك والخطأ في الرأي وعدم تقدير المصالح والمفاسد.

---

(١) أخرجه البخاري تعليقاً، في الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه؟ (صحيح البخاري مع الفتح ٣/٢٥٨) وقال الحافظ: «أخرجه الدارقطني ومحمد بن هارون الروياني في مسنده من حديث عائذ بن عمرو المزني بسند حسن» المصدر السابق ٤/٢٦١.

(٢) أحكام أهل الذمة ٢/٧٨٧؛ وانظر: المغني ٩/٣٧٧.
وابن المنذر هو: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر الإمام الحافظ العلامة، ولد سنة ٢٤٢هـ، من مصنفاته: «الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف» و«الإشراف على مذاهب أهل العلم»، توفي بمكة سنة ٣١٩هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/٤٩٠؛ شذرات الذهب ٢/٢٨٠.

(٣) أحكام أهل الذمة ١/٤٩٩.

ولأن المجنون فاقدٌ للعقل[١] الذي هو مناط التكليف وبه يعرف الحق من الباطل والصحيح من السقيم وبه تدرك عواقب الأمور.

واشتراط العقل والبلوغ في المستشار أمرٌ ظاهرٌ جداً.

٣ ـ الذكورة:

فيشترط أن يكون أهل الشورى من الذكور، وذلك لخطورة وظيفة الشورى ولكونها في معنى الولايات العامة، وقد اشترط أهل العلم الذكورة فيمن يتولى ولايةً عامة، وذلك لأدلةٍ من أهمها:

أ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ [النساء: ٣٤].

قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾: «يعني أمراء عليهن»[٢].

ويقول الإمام الجصاص: «فتضمن قوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ قيامهم عليهن بالتأديب والتدبير، والحفظ والصيانة، لما فضل الله به الرجل على المرأة في العقل والرأي، وبما ألزمه الله تعالى من الإنفاق عليها، فدلت الآية على معان: أحدها تفضيل الرجل على المرأة في المنزلة، وأنه هو الذي يقوم بتدبيرها وتأديبها، وهذا يدل على أن له إمساكها في بيته ومنعها من الخروج، وأن عليها طاعته وقبول أمره ما لم تكن معصية»[٣].

---

(١) العقل هو: «القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة: عقل» المفردات في غريب القرآن (عقل) ص٣٤٥، وانظر: المصباح المنير (عقلت) ٢/ ٤٢٣.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢/ ٢٧١.

(٣) أحكام القرآن للجصاص٢/ ١٨٨.

فإذا كانت القوامة تتضمن القيام على المرأة بما يصلحها، مما يدل على افتقار المرأة لمن يدبر أمورها ويرعى شؤونها، فكيف يكون لها مدخلٌ في تدبير شؤون المسلمين باعتبارها عضواً في مجلس الشورى؟!

ب ـ عن أبي بكرة ﷺ قال: لما بلغ النبي ﷺ أن فارساً ملكوا ابنة كسرى، قال: «**لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة**»[(١)].

وهذا خبرٌ بمعنى الإنشاء، أو هو دعاءٌ بعدم الفلاح، وهو دليلٌ على النهي[(٢)].

جـ ـ أن الولايات العامة وما في معناها ـ كعضوية مجلس الشورى ـ يحتاج فيها إلى الدخول في محافل الرجال وهذا محظورٌ على النساء، كما يحتاج فيها إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل ضعيفة الرأي، لا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأةٍ ما لم يكن معهن رجلٌ إلا فيما لا يطلع عليه إلا النساء من عيوب المرأة، وقد نبه الله على ضلال النساء ونسيانهن بقوله تعالى: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢][(٣)]. قال ابن قدامة: «ولهذا لم يول النبي ﷺ وأحدٌ من خلفائه، ولا من بعده امرأةً القضاء قطّ، ولا ولاية بلدٍ فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً»[(٤)].

وقال إمام الحرمين: «فما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخيّر الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة، لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة عليها السلام ثم نسوة

(١) أخرجه البخاري، في الفتن، باب ١٨، ح٧٠٩٩ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٥٨).

(٢) انظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم ص٧٠.

(٣) انظر: المغني ١٤/ ١٢ ـ ١٣؛ الطرق الحكمية ص١٢٩.

(٤) المغني ١٤/ ١٣؛ وانظر: المجموع شرح المهذب ١٨/ ٣٦٣.

رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاضٌ في منقرض العصور ومِكَرِّ الدهور»[١].

وبهذا نخلص إلى أن المرأة ليس لها مدخلٌ في عضوية مجلس الشورى، ولا يجوز أن تشارك فيه[٢].

ولا يعني هذا أن المرأة لا يؤخذ رأيها ولا تستشار، فالاستشارة شيءٌ وعضوية مجلس الشورى شيءٌ آخر. فلا مانع من استشارة المرأة في بعض الشؤون ولا سيما المتعلقة بالنساء، بشرط ألّا يترتب على هذه الاستشارة محظورٌ شرعي؛ كالاجتماع بالرجال والاختلاط بهم، والخلوة ببعضهم. ومما يدل على مشروعية استشارة المرأة ما ثبت في صحيح البخاري من أن النبي ﷺ استشار زوجه أم سلمة يوم الحديبية حينما رأى إحجام الناس وعدم امتثالهم لأمره بأن ينحروا ويحلقوا، فأشارت عليه بأن يخرج إليهم فلا يكلمهم وينحر ويحلق ففعل، فلما رأى الناس ذلك فعلوا فعله[٣].

وما سبق تقريره من عدم جواز إشراك المرأة في عضوية مجلس الشورى؛ ليس من باب الطعن في المرأة والتحقير لها، ولكنه من باب وضع الأمور في مواضعها، وإعطاء كل نوع من بني الإنسان ما يناسبه من الأعمال والوظائف[٤].

---

(١) غياث الأمم ص٣٤.

(٢) انظر: الفتوى الصادرة عن لجنة الفتوى بالأزهر، والمنشورة في مجلة رسالة الإسلام في شهر شوال ١٣٧١هـ؛ دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٥٧٦ ـ ٥٨٦؛ الشورى وأثرها في الديمقراطية ص٢٦٦؛ نظرية الإسلام وهديه للمودودي ص٣١٩.

(٣) أخرجه البخاري في الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، ح٢٧٣١، ٢٧٣٢ (صحيح البخاري مع الفتح ٥/٣٨٨).

(٤) انظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم ص٧٢؛ فقه الشورى ص٨١ ـ ٩٠. =

٤ ـ الحرية:

وذلك لأن عضوية مجلس الشورى ولايةٌ من الولايات، وليس للعبد أهليةٌ لأدنى الولايات، ولأن العبد مولىً لغيره فكيف يكون والياً على مولاه وغيره من الناس[(١)]؟!

قال إمام الحرمين: «وكذلك لا يناط هذا الأمر ـ أي: عقد الإمامة والاختيار ـ بالعبيد وإن حازوا قصب السبق في العلوم»[(٢)].

٥ ـ العدالة:

وهي الامتناع عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، والترفع عما يقدح في المروءة[(٣)].

وبناءً على اشتراط العدالة في أهل الشورى؛ فإنه لا يجوز أن يكون الفاسق من أهل الشورى[(٤)].

والدليل على اشتراط العدالة في أهل الشورى هو القياس الأولوي على الشهادة حيث يقول ﷻ: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، فإذا كانت العدالة شرطاً في الشاهد، فاشتراطها فيمن إليه أمر المسلمين كأهل

= هذا وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أحقية المرأة في أن تكون عضواً بمجلس الشورى وفي ممارسة العمل السياسي، واستدلوا أدلةٍ لا تخلو من نظر ومناقشة، وممن ذهب إلى هذا الشيخ محمد رشيد رضا في حقوق النساء في الإسلام ١١ ـ ١٢؛ والدكتور مصطفى السباعي في كتابه المرأة بين الفقه والقانون ص١٥٤ ـ ١٦١. وانظر في عرض أدلتهم ومناقشتها: أهل الحل والعقد ص٧٣ ـ ٧٩.

(١) انظر: الإمامة العظمى ص١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) غياث الأمم ص٣٥.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٥/٤٠٢؛ قوانين الأحكام لابن جزي ص٣٣٦؛ مغني المحتاج ٦/٣٤٥ ـ ٣٤٦؛ المغني ١٤/١٥٠ ـ ١٥٤.
والمروءة هي: آداب نفسانية تحمل مراعاتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات. المصباح المنير (عدل) ٢/٣٩٧.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٦؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٩.

الشورى أولى وأوجب؛ ولأن العدالة معتبرةٌ في كل ولاية(١).

وتثبت العدالة بالاستفاضة والشهرة، قال النووي: «فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بها كفى فيها»(٢).

٦ ـ العلم:

فلا بُدَّ لمن يكون منتمياً إلى أهل الشورى، أن يكون لديه من العلم الشرعي ما يؤهله للقيام بمهمته من إسداء الرأي وبذل النصح؛ لأنه من المحال أن يشير بالرأي جاهلٌ أو من أصاب يسيراً من العلم(٣).

قال الإمام البخاري: «كانت الأئمة من بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداءً بالنبي ﷺ»(٤).

ولكن هل يشترط في المتخصصين في العلوم الشرعية مِنْ أهل الشورى أن يبلغوا درجة الاجتهاد؟

وقبل الإجابة على هذا التساؤل، فإننا نذكّر بما سبق تقريره من أن أهل الشورى على ثلاثة أصناف:

الأول: أهل الحل والعقد. والثاني: كبار أهل السلطة ممن يتصدون لتوجيه شؤون الدولة. والثالث: أبناء الأمة من ذوي الأهلية والرشد.

وبالتالي فإن التساؤل السابق ـ المتعلق باشتراط الاجتهاد في أهل الشورى ـ ينصب على أصحاب التخصصات الشرعية من الصنف الأول

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٦٦؛ أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم ص٥٩.

(٢) تقريب النواوي مع شرحه تدريب الراوي ١/٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٣) انظر: دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٦٤.

(٤) صحيح البخاري مع الفتح ١٣/٣٥٤.

وهم أهل الحل والعقد، وقد اختلف العلماء في اشتراط الاجتهاد[١] فيهم:

فذهب بعض العلماء إلى اشتراطه. قال عبد القاهر البغدادي[٢] في معرض تقريره لمذهب أهل السنة في هذا الشأن: «... وقالوا: إن الإمامة تنعقد بمن يعقدها لمن يصلح للإمامة إذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة..»[٣].

وقد أطلق أبو يعلى لقب «أهل الاجتهاد» على «أهل الحل والعقد»[٤] مما يوحي بأنه شرطٌ فيهم عنده[٥].

ـ وذهب بعض أهل العلم إلى أنه لا يشترط الاجتهاد في كُلِّ واحدٍ منهم إلا أنه لا بُدَّ أن يكون أحدهم على الأقل مجتهداً[٦].

والذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن القول الثاني أقرب إلى الصواب، فلا بُدَّ من وجود عالمٍ واحدٍ على الأقل قد بلغ رتبة الاجتهاد يكون من جملة أهل الحل والعقد، ليكون مرجعاً للآخرين عند حصول نزاعٍ أو اختلاف[٧].

أما اشتراط الاجتهاد في كُلِّ واحدٍ من أهل الحل والعقد ففيه حرجٌ

---

(١) انظر شروط الاجتهاد في ص١٠٢.

(٢) هو: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي الإسفراييني، أبو منصور، أحد أئمة الأصول ومن أعلام الشافعية، ولد ونشأ ببغداد، من مصنفاته: «الفرق بين الفرق»، «وأصول الدين»، توفي بإسفرايين سنة ٤٢٩هـ. انظر سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٧٢؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٣٦.

(٣) أصول الدين ص٣٤١.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٩.

(٥) انظر: أهل الحل والعقد ص٦٢.

(٦) انظر: روضة الطالبين للنووي ٧/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ الخلافة لمحمد رشيد رضا ص٢٤؛ أهل الحل والعقد ص٦٣.

(٧) انظر: أهل الحل والعقد ص٦٤.

ومشقةٌ على الأمة، وقد جاءت الشريعة الإسلامية برفع الحرج ودفع المشقة[(١)].

أما المتخصّصون في غير العلوم الشرعية من أهل الحل والعقد، وبقية أصناف أهل الشورى، فيشترط فيهم إلى جانب إلمامهم بتخصصاتهم، قدرٌ يحسن السكوت عليه من الثقافة الإسلامية[(٢)].

٧ ـ الأمانة:

وهي من أهم الصفات التي يجب أن يتحلى بها مَنْ كان من أهل الشورى لقوله ﷺ: «**المستشار مؤتمن**»[(٣)]، قال الإمام البخاري: «كانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم...»[(٤)].

قال الحافظ ابن حجر معلقاً على قول الإمام البخاري: «وأما تقييده بالأمناء فهي صفةٌ موضحةٌ؛ لأن غير الأمين لا يستشار ولا يلتفت لقوله»[(٥)].

٨ ـ الحكمة:

وهي من أهم الصفات التي يجب أن تتوفر فيمن كان من أهل الشورى.

والمراد بالحكمة: معرفة الأشياء على ما هي عليه بقدر الاستطاعة. وقيل هي: وضع الشيء في موضعه[(٦)].

---

(١) انظر: أهل الحل والعقد ص٦٢.
(٢) انظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص٤٣٨ ـ ٤٤١؛ فقه الشورى ص٩٦.
(٣) تقدم تخريجه ص٦٠.
(٤) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٣٥١.
(٥) فتح الباري ١٣/ ٣٥٤.
(٦) انظر: التعريفات ص١٢٣؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ١٩/ ١٧٠؛ درء تعارض العقل =

والحكمة من أعظم نعم الله تعالى على عباده، قال جلَّ وعلا: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة: ٢٦٩].

قال الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي عند تفسير الآية السابقة: «... والحكمة هي العلوم النافعة، والمعارف الصائبة، والعقول المسددة، والألباب الرزينة، وإصابة الصواب في الأقوال والأفعال.

وهذا أفضل العطايا وأجل الهبات ولهذا قال: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ لأنه خرج من ظلمة الجهالات إلى نور الهدى، ومن حمق الانحراف في الأقوال والأفعال إلى إصابة الصواب فيها، وحصول السداد، ولأنه كَمَّلَ نفسه بهذا الخير العظيم، واستعد لنفع الخلق أعظم نفعٍ في دينهم ودنياهم.

وجميع الأمور لا تصلح إلا بالحكمة، التي هي وضع الأشياء في مواضعها، وتنزيل الأمور منازلها، والإقدام في محل الإقدام والإحجام في موضع الإحجام. ولكن ما يتذكر هذا الأمر العظيم، وما يعرف قدر هذا العطاء الجسيم ﴿إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ وهم أهل العقول الوافية، والأحلام الكاملة، وهم الذين يعرفون النافع فيعملونه، والضار فيتركونه»[1].

= والنقل ٦/٦٦ ـ ٦٧، ٩/٢٢ ـ ٢٣؛ الحكمة في الدعوة إلى الله تعالى ص٢٦ ـ ٢٩. قال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم ٢/ ٢٢٠ «وأما الحكمة ففيها أقوال كثيرةٌ مضطربة، قد اقتصر كُلٌّ من قائليها على بعض صفات الحكمة، وقد صفا لنا منها: أن الحكمة عبارة عن العلم المتصف بالأحكام، المشتمل على المعرفة بالله تبارك وتعالى المصحوب بنفاذ البصيرة، وتهذيب النفس، وتحقيق الحق والعمل به والصد عن اتباع الهوى والباطل، والحكيم مَنْ له ذلك..».

(١) تيسير الكريم الرحمن ص٩٦.

٩ ـ التجربة الجيدة:

قال الإمام القرطبي: «وصفة المستشار في أمور الدنيا أن يكون عاقلاً مجرباً»[(١)].

وقد سبق وأن ذكرنا أن التجربة والخبرة شرطٌ من شروط أهلية التعبير من الرأي المشروع في الأمور الدنيوية[(٢)].

١٠ ـ النصح والودّ للمستشير:

وقد ذكر الإمام القرطبي أن من الصفات الواجب توفرها في المستشار في أمر الدنيا، أن يكون «وادّاً في المستشير»[(٣)].

قال الإمام الماوردي عند ذكره لخصال المستشار: «أن يكون ناصحاً ودوداً، فإن النصح والمودّة، يصدقان الفكرة ويمحضان الرأي... وألّا يكون له في الأمر المستشار غرضٌ يتابعه، ولا هوى يساعده، فإن الأغراض جاذبة، والهوى صاد، والرأي إذا عارضه الهوى، وجاذبته الأغراض فسد..»[(٤)].

مجالات الشورى

من المتفق عليه بين العلماء أن الشورى إنما تكون في المسائل التي ليس فيها نصٌ قاطعٌ من كتابٍ أو سنة[(٥)]، وذلك لأن المسائل التي فيها نصٌ معصوم، ليست مجالاً للرأي، وإنما واجب المكلف فيها التسليم، والوقوف عند النصوص؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

(١) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.
(٢) انظر: ص٥٩.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.
(٤) أدب الدنيا والدين ص٢٩٠ ـ ٢٩١.
(٥) انظر: التفسير الكبير ٣/ ٤٠٩؛ تفسير النيسابوري ٢/ ٢٩٤.

ولقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

ولذا فإن صيغة العموم في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، هو من العموم الذي يراد به الخصوص أي: في الأمر الذي ليس فيه وحي، قال الإمام النسفي[(١)] عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾: «أي: في أمر الحرب ونحوه، مما لم ينزل عليك فيه وحي...»[(٢)].

هذا، وقد اختلف العلماء في مجالات الشورى، أو في الأمور التي تكون محلاً للشورى على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الشورى تكون في جميع الأمور التي لا نصَّ فيها سواءٌ أكانت دينية أم دنيوية، وممن ذهب إلى هذا القول: الحسن البصري والضحاك[(٣)]، والجصاص[(٤)]، وابن خويز منداد[(٥)]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[(٦)].

القول الثاني: أن الشورى تكون في أمور الحرب التي لا نصَّ فيها،

---

(١) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، فقيه حنفي مفسر، من أهل أيذج من بلاد أصفهان، من مصنفاته: «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» في تفسير القرآن، و«المنار» في أصول الفقه، توفي بإيذج سنة ٧٠١هـ. انظر: الدرر الكامنة ٢/ ١٥١؛ الأعلام ٤/ ٦٧.

(٢) تفسير النسفي ١/ ٣٠٦.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.
والضحاك هو: ابن مزاحم الهلالي، أبو محمد وقيل: أبو القاسم، صاحب التفسير، كان من أوعية العلم ليس بالمجوِّد لحديثه، وهو صدوق في نفسه، توفي سنة ١٠٢هـ. وقيل ١٠٥هـ، وقيل ١٠٦هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٩٨؛ البداية والنهاية ٩/ ١٨٨.

(٤) انظر: أحكام القرآن ٢/ ٤١.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٢٨/ ٣٨٧.

وممن ذهب إلى هذا القول: قتادة والربيع وابن إسحاق والشافعي[(١)]، والداودي[(٢)]، وابن العربي[(٣)].

القول الثالث: أن الشورى تكون في جميع الأمور الدنيوية التي لا نصَّ فيها، وممن قال بهذا القول: الزمخشري[(٤)].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

يمكن أن يستدل للقول الأول ـ الذي ذهب أصحابه إلى أن الشورى تكون في جميع الأمور التي لا نص فيها سواءٌ أكانت دينية أم دنيوية ـ بدليلين:

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٦١.
والربيع هو: ابن سليمان بن عبد الجبار المرادي، بالولاء، المصري، أبو محمد الإمام المحدث، صاحب الإمام الشافعي وراوي كتبه، ولد بمصر سنة ١٧٤هـ، وتوفي بها سنة ٢٧٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٨٧؛ طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ١٣٢.
وابن إسحاق هو: محمد بن إسحاق بن يسار، القرشي المطلبي مولاهم، أبو بكر وقيل أبو عبد الله، العلامة الحافظ الأخباري صاحب السيرة النبوية، ولد سنة ٨٠هـ. من مصنفاته: «كتاب الخلفاء» و«السيرة النبوية»، توفي ببغداد سنة ١٥١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٧/ ٣٣؛ شذرات الذهب ١/ ٢٣٠.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٥٢.
والداودي هو: عبد الله بن أحمد بن محمد المُغلِّس الداودي الظاهري، أبو الحسن، العلامة فقيه العراق، من مصنفاته: «أحكام القرآن» و«المبهج»، توفي ٣٢٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٥/ ٧٧؛ شذرات الذهب ٢/ ٣٠٢.

(٣) انظر: أحكام القرآن ١/ ٣٨٩.

(٤) انظر: الكشاف ١/ ٤٥٩؛ فتح الباري ١٣/ ٣٥٢.
والزمخشري هو: محمود بن عمر بن محمد الزمخشري النحوي، أبو القاسم، المعتزلي، المفسر؛ كان رأساً في البلاغة والعربية، وكان داعية إلى الاعتزال، من مصنفاته: «الكشاف عن حقائق التنزيل» في تفسير القرآن، و«الفائق» في غريب الحديث، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٥١؛ شذرات الذهب ٤/ ١١٨.

الأول: عموم لفظ الأمر، في آيتي الشورى، وشموله لكل ما لا نصَّ فيه[١].

الثاني: الوقائع العملية للشورى في زمن النبوة وزمن الخلافة الراشدة، حيث إن هذه الوقائع كانت في شتى المجالات الدينية والدنيوية والحربية وغير الحربية، ومن هذه الوقائع:

١ ـ عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: لما نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾ الآية [المجادلة: ١٢]، قال لي النبي ﷺ: **ما ترى؟ دينار؟** قلت: لا يطيقونه، قال: **فنصف دينار؟** قلت: لا يطيقونه، قال: **فكم**، قلت: شعيرة، قال: **إنك لزهيد**، فنزلت ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ﴾ الآية [المجادلة: ١٣]، فبي خفف الله عن هذه الأمة[٢].

قال ابن حجر: «ففي هذا الحديث المشاورة في بعض الأحكام»[٣].

٢ ـ وشاور النبي ﷺ أصحابه يوم أُحد في المقام والخروج، فرأوا له الخروج[٤].

وفي ذلك دلالة على مشروعية المشاورة في الأمور الحربية.

٣ ـ وشاور النبي ﷺ علياً وأسامة ﷺ فيما رمى به أهل الإفك عائشة ﷺ فسمع منهما حتى نزل القرآن فجلد الرامين[٥].

---

(١) انظر: دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٥٦.

(٢) أخرجه الترمذي، في التفسير، باب: تفسير سورة المجادلة، ح٣٣٥٥، وقال الترمذي: حديث حسن غريب (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٩/ ١٩٢)؛ وابن حبان، في كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، ح٦٩٤١، وصححه انظر: (الإحسان ١٥/ ٣٩٠)؛ فتح الباري ١٣/ ٣٥٢.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) سبق تخريجه ص٩١.

(٥) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ٧/ ٤٩٦، كتاب المغازي، باب حديث الإفك، ح٤١٤١.

وفي ذلك دلالةٌ على مشروعية الشورى في الأمور الدنيوية. وبناءً على الأدلة السابقة فإن الشورى تشرع في شتى المجالات التي لا نص فيها سواءٌ أكانت دينية أم دنيوية، حربية أم غير حربية.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني الذين قصروا الشورى على المجال الحربي فيما لا نص فيه بأن «اللام في لفظ (الأمر) ليس للاستغراق، لخروج ما نزل فيه الوحي بالاتفاق، فهو إذاً لمعهودٍ سابق، وليس ذلك إلا ما جرى من أمر الحرب في قصة أُحد، وقد أشار الحباب بن المنذر[١] يوم بدر على النبي ﷺ بالنزول على الماء، فقبل منه، وأشار عليه السعدان: سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما، وخرق الصحيفة..»[٢].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال بأن يقال: نسلم بأن اللام في لفظ «الأمر» ليست للاستغراق، بل للعهد، ولكن لأي نوعٍ من أنواع العهد؟ أهي للعهد الذكري[٣] كما في الاستدلال السابق أم للعهد الذهني[٤]؟ الذي يظهر أنها للعهد الذهني، والقرينة الدالة على ذلك هي الوقائع العملية للشورى في كافة المجالات التي لا نصَّ فيها، والتي سبق ذكر بعض الأمثلة عليها في أدلة أصحاب القول الأول.

---

(١) هو: الحباب بن المنذر بن الجموح الأنصاري السلمي، أبو عمر، شهد بدراً، كان يقال له: ذو الرأي توفي في خلافة عمر ﷺ. انظر: الاستيعاب ١/٣٧٧؛ أسد الغابة ١/٥٣٣.

(٢) تفسير النيسابوري ٤/٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٣) ألْ التي للعهد الذكري: هي ما سبق لمصحوبها ذكرٌ في الكلام، كقولك: «جاءني ضيف فأكرمت الضيف»، أي الضيف المذكور. جامع الدروس العربية ص١٤٧.

(٤) أل التي للعهد الذهني: هي ما يكون مصحوبها معهوداً ذهناً، فينصرف الفكر إليه بمجرد النطق به، مثل: أن يكون بينك وبين مخاطبك عهدٌ برجل، فتقول «حضر الرجل»، أي: الرجل المعهود ذهناً بينك وبين مَنْ تخاطبه. المرجع السابق ص١٤٨.

أدلة القول الثالث:

لم يستدل أصحاب القول الثالث لما ذهبوا إليه، من قصر الشورى على ما ليس فيه نصٌ من الأمور الدنيوية.

الترجيح:

وبعد العرض السابق للأقوال وأدلتها في هذه المسألة، فإن الذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن القول الراجح هو القول الأول الذي ذهب أصحابه فيه إلى أن الشورى تكون في كل ما لا نصَّ فيه من الأمور الدينية والدنيوية، الحربية أو غير الحربية؛ وذلك لقوة أدلة هذا القول وسلامتها من المعارض المقاوم. ولضعف ما استدل به أصحاب القول الثاني؛ ولعدم وجود دليل على القول الثالث، والله أعلم.

دور الشورى في سَنِّ الأنظمة المرعيّة

تمهيد

تقدم معنا[١] أن التشريع الإسلامي يطلق ويُراد به أحد معنيين:

الأول: وضع شريعةٍ مبتدأة، وهذا لا يملكه في الإسلام إلا الله وحده ورسوله ﷺ، باعتباره مبلغاً عن الله تعالى.

والثاني: استمداد حكم من شريعةٍ قائمةٍ، وهو عبارةٌ عن الأنظمة الإدارية، وقد أعطى الله ﷻ أولي الأمر وأهل الاجتهاد والشورى، الحقَّ في وضع الأسس التنظيمية التي تحقق مصلحة الأمة، وتلبي حاجاتها، بما لا يتعارض مع نصوص الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة وقواعدها الكلية.

وسنتكلم في هذا المطلب ـ بمشيئة الله تعالى ـ عن تعريف النظام وضوابطه في الشريعة الإسلامية، ودور الشورى في مجال سَنِّ الأنظمة، والله المستعان.

---

(١) انظر: ص٣٧٣.

الفرع الأول: حقيقة النظام وضوابط سَنّ الأنظمة في الشريعة الإسلامية

أولاً: تعريف النظام:

النظام في اللغة: يطلق ويراد به التأليف والاتساق[١]. قال ابن فارس: «النون، والظاء، والميم، أصلٌ يدل على تأليف شيءٍ وتكثيفه... والنظام الخيط يجمع الخرز»[٢]. ونَظَّمَ الأمر ونَظَمَه: أقامه ورتبه. والجمع: أنظمة ونُظُمٌ وأناظيم[٣].

والمراد بالنظام في اصطلاح العصر الحاضر: «مجموعة الأحكام التي اصطلح شعبٌ ما على أنها واجبة الاحترام وواجبة التنفيذ لتنظيم الحياة المشتركة في هذا الشعب»[٤].

تعريف النظام في الاصطلاح الفقهي المعاصر: إن مصطلح النظام بالمعنى المتعارف عليه عند المعاصرين لم يكن معروفاً لدى فقهاء المسلمين الأوائل بل هو من إطلاقات العصر الحديث[٥]، إلا أن الفقهاء المعاصرين درجوا على استعمال هذا المصطلح، ومرادهم به: مجموعة الإجراءات والتدابير التي يُراد بها ضبط الأمور وإتقانها على وجهٍ متفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعدها الكلية، وصولاً لجلب المصالح للمجتمع المسلم ودرء المفاسد عنه.

والنظام بالمعنى السابق هو جزءٌ لا يتجزأ من السياسة الشرعية.

والمراد بالسياسة الشرعية «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى

---

(١) انظر: اللسان (نظم) ١٤/ ١٩٦.
(٢) معجم المقاييس في اللغة ص١٠٣٤.
(٣) انظر: اللسان (نظم) ١٤/ ١٩٦؛ المعجم الوسيط (نَظَم) ٢/ ٩٣٣.
(٤) نظام الحكم في الإسلام للعربي ص٢١.
(٥) انظر: أصول نظام الحكم في الإسلام د. فؤاد عبد المنعم ص١١.

الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا ينزل به وحي»[١].

وقد عرف الشيخ عبد الوهاب خلاف علم السياسة الشرعية بأنه «علمٌ يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام وإن لم يقم على كل تدبير منها دليلٌ خاص»[٢].

وذكر أن موضوعه «النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظمٍ من دينها..»[٣].

والسياسة الشرعية بالمعنى السابق جزءٌ من أجزاء الشريعة وهي عدلُ الله ورسوله[٤].

وسَنُّ الأنظمة التي تدبر شؤون الناس وتنظم أحوالهم، أمرٌ مشروع إذا كان مستجمعاً لضوابطه. قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «... النظام قسمان: إداري وشرعي. أما الإداري الذي يُراد به ضبط الأمور وإتقانها على وجه غير مخالف للشرع، فهذا لا مانع منه، ولا مخالف فيه من الصحابة فمن بعدهم، وقد عمل عمر رضي الله عنه من ذلك أشياء كثيرة ما كانت في زمن النبي ﷺ، ككتبه أسماء الجند في ديوان لأجل الضبط، ومعرفة مَنْ غاب ومن حضر... مع أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك ولم يعلم بتخلف كعب بن مالك عن غزوة تبوك إلا بعد أن وصل تبوك[٥] ﷺ، وكاشترائه

(١) الطرق الحكمية ص١٢.
(٢) السياسة الشرعية ص٥، وانظر: السياسة الشرعية لعبد الرحمٰن تاج ص٧.
(٣) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص٥.
(٤) انظر: الطرق الحكمية ص١٤.
(٥) تبوك: موضع بين وادي القرى والشام، وبين تبوك والمدينة اثنتا عشرة مرحلة. انظر: معجم البلدان ١٧/٢.

ـ أعني عمر ﷺ ـ دار صفوان بن أمية[(١)] وجعله إياها سجناً في مكة المكرمة، مع أنه ﷺ لم يتخذ سجناً هو ولا أبو بكر ﷺ.

فمثل هذه الأمور الإدارية التي تفعل لإتقان الأمور مما لا يخالف الشرع؛ لا بأس بها، كتنظيم شؤون الموظفين، وتنظيم إدارة الأعمال على وجهٍ لا يخالف الشرع، فهذا النوع من الأنظمة لا بأس به، ولا يخرج عن قواعد الشرع من مراعاة المصالح العامة...»[(٢)].

ويشترط في الأنظمة الإدارية أن يكون المقصود منها: «تنظيم الجماعة، وحمايتها وسد حاجتها، على أساس مبادئ الشريعة العامة، ولا بد أن تكون فيما سكتت عنه الشريعة، فلم تأت فيه بنصوصٍ خاصة، كما يشترط فيها أن تكون متفقة مع تعاليم الشريعة السمحة، ومبادئ الإسلام العامة، وإلا كانت باطلةً بطلاناً مطلقاً..»[(٣)].

ثانياً: الضوابط الشرعية لسنّ الأنظمة الإدارية:

وتأسيساً على ما سبق فإن الضوابط الشرعية لسنّ الأنظمة الإدارية هي:

١ ـ ألّا تخالف هذه الأنظمة نصوص الكتاب وصحيح السنة، والإجماع القطعي.

٢ ـ أن تكون هذه الأنظمة متفقةً مع قواعد الدين الكلية، ومقاصده وغاياته العامة.

---

(١) هو: صفوان بن أمية بن خلف القرشي الجمحي، أبو وهب، وقيل: أبو أمية، قتل أبوه أمية يوم بدر كافراً، وشهد صفوان بن أمية حنيناً والطائف وهو كافر، ثم أسلم صفوان بعد الفتح، ومات بمكة سنة ٤٢هـ. انظر: الاستيعاب ٢/ ٢٧٤؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٥٦٢.

(٢) أضواء البيان ٤/ ٦٦.

(٣) الإسلام وأوضاعنا السياسية ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

والمراد بقواعد الدين الكلية: الأصول العامة التي بني عليها كثيرٌ من أحكام الشريعة، كقاعدة سد الذرائع، والعرف، ورفع الحرج، ونفي الضرر، والعدل، والحرية والمساواة، والرجوع في معضلات الأمور إلى أهل الذكر والرأي والخبرة، إلى غير ذلك من القواعد التي لا يشذ عنها نظام يُراد به إصلاح الأمة أفراداً وجماعات(١).

والمراد بمقاصد الإسلام العامة: حفظ ضروريات الخلق، ومراعاة حاجياتهم وتحسينياتهم(٢).

٣ ـ أن يترتب على سَنّ الأنظمة الإدارية مصلحةٌ حقيقية لا متوهمة، بمعنى أن يترتب على سَن الأنظمة جلب مصلحةٍ أو درء مفسدة(٣).

٤ ـ أن تكون المصلحة المترتبة على سن الأنظمة الإدارية، مصلحةً كلية لا جزئية، بمعنى أن يترتب على سنِّ هذه الأنظمة جلب مصلحةٍ أو درء مفسدةٍ عن جمهور الناس، فلا يجوز أن تسنَّ الأنظمة لتحقيق مصلحةٍ خاصةٍ بفردٍ أو أفراد قلائل(٤).

٥ ـ أن يضطلع بمهمة سَنِّ الأنظمة الإدارية أهل الشورى، وقد سبق أن ذكرنا أنهم: لفيفٌ من أهل العلم الشرعي والمأمونين الثقات من أهل الخبرة والدراية.

والضابط الأخير هو بمثابة الضمانة لمراعاة تطبيق الضوابط السابقة عند سَنِّ الأنظمة الإدارية، والله أعلم.

---

(١) انظر: المدخل إلى علم السياسة الشرعية ص٧٢، الحكومة الإسلامية ص٢٢٢.
(٢) انظر: الموافقات ٢/ ١٧.
(٣) انظر: علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص٨٦؛ أصول الفقه للبرديسي ص٣٣٢.
(٤) انظر: المرجعين السابقين، نفس الصفحات.

ثالثاً: دور الشورى في سَنّ الأنظمة:

تقدم معنا أن المقصود من سَنّ الأنظمة هو ضبط الأمور وإتقانها وصولاً إلى جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم.

ونظراً لخطورة هذا الأمر وجليل قدره ـ أعني به سَنُّ الأنظمة ـ لاشتماله في كثيرٍ من الأحيان على تقييد لبعض الحريات، وإلزامٍ ببعض التكاليف؛ فإنه يتطلب اجتهاداً جماعياً، وهذه هي الشورى التشريعية التي يناط بها سَنُّ الأنظمة التي تنظم حياة الناس، وذلك لتلافي «مظنة الخطأ في الاجتهاد الفردي، وذلك بتجميع القوى العقلية المتخصصة على النظر في المسائل المعينة المطروحة ذات الشأن والخطورة في حياة الأمة والدولة.

ولا جرم أن «الرأي الجماعي» من أهله، يتضمن قوةً هي أقدر على التفهم والاستنباط، واستيعاب مسالك التطبيق، وتخير أنجعها، فضلاً عن القوة في النقد والسداد في التوجيه غالباً»[1].

وفي هذا الصدد يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: «وكل دولة إسلامية في أي عصرٍ من العصور، لا تستغني عن وجود جماعةٍ من أهل الاجتهاد الذين استكملوا شرائطه وتوفرت لهم القدرة التامة، يرجع إليهم في فهم نصوص القانون الإلٰهي وتطبيقه، وفي تشريع الأحكام لما يحدث من الأقضية والحوادث وما يطرأ من المصالح والحاجات»[2].

مدى إلزامية الشورى للحاكم

تعرضنا في المطلب الأول من هذا المبحث، إلى حكم الشورى وهل هي واجبة على الحاكم أم لا؟ وذكرنا أن الراجح وجوبها لأدلةٍ ومؤيدات

---

(١) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص٤٧٥.

(٢) السياسة الشرعية ص٤٣. وانظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٩٠؛ إعلام الموقعين ٤/ ١٩٧.

ذُكِرت في ذلك الموضع. وسنتناول في هذا المطلب مسألةً أخرى تتفرع على القول بوجوب الشورى ألا وهي «مدى إلزامية الشورى للحاكم».

وقبل الشروع في استعراض خلاف العلماء في هذه المسألة، فمن المهم أن نحرر موضع النزاع فيها، وذلك بالتمييز بين حالتين[١]:

الأولى: أن يكون رئيس الدولة من غير أهل الاختصاص والخبرة في التشريع، أو في الموضوع الذي يُراد إصدار حكم أو تنظيم فيه؛ فهنا يجب عليه الالتزام برأي أهل الشورى لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٢٣]؛ ولأن إصدار الآراء بغير علم ضلالٌ في الدين، وتضييعٌ للمصالح، واطراح للعلم والعمل به وذلك غير جائزٍ بالإجماع.

وفي ذلك يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «... ولو لم يكن مجتهداً في دين الله ـ أي: الحاكم ـ للزمه تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم ونفيهم...»[٢].

الثانية: أن يكون رئيس الدولة من أهل الاختصاص والنظر في التشريع، أو مِنْ أهل الشأن الذي يُراد إصدار حكم فيه، بأن يكون مجتهداً أو خبيراً مع توفر شروط الإمامة فيه، ومن أهمها: العدالة الجامعة لشروطها، وحسن الرأي والتدبير، فهل يجب عليه في هذه الحال أن يلتزم برأي أهل الشورى أم لا؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يرى أصحابه أن رأي أهل الشورى ملزمٌ للحاكم وعليه أن ينقاد لرأي الأغلبية من أهل الشورى، وقد ذهب إلى هذا الرأي جماعةٌ من العلماء المعاصرين[٣].

---

(١) انظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص٤٥٣.

(٢) غياث الأمم ص٤٧.

(٣) انظر: الحكومة الإسلامية ص١٧٦؛ الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٦١؛ الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص١١٣؛ الشورى وأثرها في الديمقراطية ص٢٢٢.

القول الثاني: يرى أصحابه أن رأي أهل الشورى غير ملزم، بل هو مُعلِمٌ للحاكم وممن ذهب إلى هذا الرأي: الإمام الشافعي[(١)]، وابن جرير الطبري[(٢)]، والنووي[(٣)]، والجصاص[(٤)]، وبعض العلماء المعاصرين[(٥)].

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول الذين يرون أن رأي أهل الشورى ملزمٌ للحاكم؛ بأدلة، منها:

١ - قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقد سئل النبي ﷺ عن العزم في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ فقال: «**مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم**»[(٦)] كما روى أبو داود في مراسيله عن خالد بن معدان[(٧)] وعبد الرحمٰن بن أبي حسين[(٨)]: أن رجلاً قال: يا رسول الله ما الحزم[(٩)]؟ قال: «**أن تشاور ذا رأي ثم**

(١) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٥٤.
(٢) جامع البيان ٤/ ١٥٣.
(٣) شرح صحيح مسلم ٤/ ٢٩٨.
(٤) أحكام القرآن ٢/ ٤١.
(٥) انظر: نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف موسى ص١٨٠؛ الشورى في الإسلام د. حسن هويدي ص٧.
(٦) سبق تخريجه ص١١٢.
(٧) هو: خالد بن معدان بن أبي كرب الكلاعي الحمصي، أبو عبد الله، الإمام الفقيه، شيخ أهل الشام، كان تابعياً جليلاً، توفي سنة ١٠٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٣٦؛ البداية والنهاية ٩/ ١٩٤.
(٨) هو: لم أقف على ترجمته.
(٩) قال القرطبي في تفسيره ٤/ ١٦٢ «قال النقاش: العزم والحزم واحد، والحاء مبدلة من العين. قال ابن عطية: وهذا خطأ؛ فالحزم جودة النظر في الأمر وتنقيحه والحذر من الخطأ فيه، والعزم قصد الإمضاء».

تطيعه»[١].

ويمكن أن يناقش الاستدلال بالحديثين السابقين بعدم ثبوتهما، فالحديث الأول لم يرو مسنداً، والحديث الثاني مرسل.

وبالرجوع إلى المعنى اللغوي للعزم نجد أن المراد به «عقد القلب على إمضاء الأمر»[٢] أو قطع الرأي أو التصميم عليه، والتصميم إنما يكون على تنفيذ القرار لا على اتخاذه، فالعزم مقدمة لمرحلة التنفيذ التي تلي مرحلة المشاورة. كما أن في السنة العملية تفسيراً واضحاً للعزم، فقد استشار الرسول ﷺ أصحابه في غزوة أُحد، وأخذ برأي الأغلبية، وعزم على تنفيذه ونفذه، ونزلت الآيات تحثه على الاستمرار فيما اعتاد أن يفعله[٣].

٢ ـ ما رواه عبد الرحمٰن بن غنم ﷺ أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكرٍ وعمر ﷺ: **«لو أنكما تتفقان على أمرٍ واحد ما عصيتكما في مشورةٍ أبداً»**[٤].

وفي هذا الحديث دليلٌ على التزام النبي ﷺ برأي صاحبيه مع أنه ﷺ أرجح الخلق عقلاً وأغناهم عن الشورى؛ فمن دون النبي ﷺ من الحُكّام أحرى بالتزام رأي أهل الشورى من باب أولى.

٣ ـ استدل أصحاب هذا القول بالسنة العملية للرسول ﷺ حيث قالوا: إنه لم يثبت أن النبي ﷺ شاور أصحابه ثم أعرض عن رأي الأغلبية، وتمسك برأيه[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود في مراسيله ص٢٤٣.
(٢) المفردات في غريب القرآن (عزم) ص٣٣٧.
(٣) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية ص١٩٤؛ أصول نظام الحكم في الإسلام د. فؤاد عبد المنعم ص٢١٧.
(٤) سبق تخريجه ص١١٢.
(٥) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص١٠٦؛ الإمامة العظمى ص٤٥٧.

٤ ـ أن في القول بإلزام الحاكم برأي أغلبية أهل الشورى ضمانة من الوقوع في الخطأ؛ لأن قول الجمهور أقرب إلى الصواب من قول الفرد[(١)]، ولا سيما إذا استحضرنا ما يشترط في أهل الشورى من شروطٍ صارمة ـ كالعلم ورجاحة الرأي والعدالة ـ لا تتوفر إلا لصفوة المجتمع وأولي الأحلام والنهى.

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني الذين يرون أن رأي أهل الشورى غير ملزم للحاكم بل هو مُعْلِمٌ فقط، بأدلة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قال ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية: «فإذا صحَّ عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها (وتوكل) فيما تأتي من أمورك أو تدع وتحاول أو تزاول (على الله) فثق به في كل ذلك وارض بقضائه في جميعه دون آراء سائر خلقه ومعونتهم فـ(إن الله يحب المتوكلين) وهم الراضون بقضائه، والمستسلمون لحكمه فيهم، وافق ذلك منهم هوى أو خالفه»[(٢)].

وقد تتابع على القول بما ذهب إليه الطبري في تفسير هذه الآية جمع من المفسرين[(٣)].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بما سبق ذكره من المعنى اللغوي

---

(١) انظر: أصول نظام الحكم في الإسلام د. فؤاد عبد المنعم ص٢١٤.
(٢) جامع البيان ١٥٣/٤.
(٣) ذكر الدكتور عبد الحميد الأنصاري أقوال خمسة عشر مفسراً كلها تدور حول هذا المعنى. انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية ص١١٥ ـ ١١٦.

للعزم، ومن التفسير العملي للعزم المستقى من سيرة المصطفى ﷺ.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

ووجه الدلالة من الآية: أن المرجع عند التنازع يكون لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وليس المرجع عند التنازع هو رأي جمهور أهل الشورى، وبالتالي فإن رأي أهل الشورى غير ملزمٍ للحاكم.

ويمكن أن يناقش الاستدلال بالآية السابقة: بأن المسائل الخاضعة للشورى هي مسائل الاجتهاد التي ليس فيها نصٌ من كتاب أو سنة، وبالتالي فإن الاستدلال بالآية في هذا الشأن لا يستقيم.

٣ ـ استدل أصحاب هذا الرأي بجملةٍ من الوقائع من سيرة المصطفى ﷺ وسيرة خلفائه الراشدين، والتي لم يلتزم فيها رسول الله ﷺ ولا خلفاؤه الراشدون برأي أهل الشورى بل قاموا بفعل ما غلب على ظنهم صوابه، ومن هذه الوقائع:

أ ـ أن النبي ﷺ عقد صلح الحديبية مع مخالفة أصحابه له، ولو كان رأي أهل الشورى ملزماً لالتزم به الرسول ﷺ.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن هذا الصلح تم بناءً على وحي سماوي، بدليل قوله ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لمّا راجعه في أمر الصلح ـ: **«إني رسول الله، ولست أعصيه وهو ناصري»**[1].

قال الحافظ ابن حجر: «(قوله: **إني رسول الله ولست أعصيه**) ظاهر في أنه ﷺ لم يفعل من ذلك شيئاً إلا بالوحي»[2].

ب ـ أن أبا بكرٍ الصديق رضي الله عنه أنفذ جيش أسامة مع معارضة الصحابة

---

(١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ٥/٣٨٨؛ كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، ح٢٧٣١، ٢٧٣٢.

(٢) فتح الباري ٥/٤٠٨.

رضوان الله عليهم له[(١)].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن إنفاذ جيش أسامة ﷺ فيه نصٌ عن النبي ﷺ إذ أوصى قبل موته بإنفاذ بعث أسامة[(٢)]، فالمسألة إذاً ليست مجالاً للشورى لوجود النص النبوي فيها، ثم إن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على هذه المسألة بعد مناظرة أبي بكرٍ ﷺ لهم فيها.

جـ ـ أن أبا بكرٍ الصديق ﷺ أمضى رأيه في قتال مانعي الزكاة مع مخالفة الصحابة[(٣)].

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أنه لا يسلم أن الصحابة رضوان الله عليهم خالفوا أبا بكر في مشروعية قتال مانعي الزكاة، بل الذي اختلف معه في هذا الشأن وناظره هو عمر بن الخطاب وحده[(٤)]، وبالتالي فإن الاختلاف في مسألة قتال مانعي الزكاة وقع بين خليفة المسلمين وبين أحد المجتهدين من الصحابة، ولم يصل الأمر إلى مخالفة أهل الشورى للخليفة في مشروعية قتال مانعي الزكاة، وفي هذا الصدد يقول القاضي عياض معلقاً على هذه الواقعة: «يستفاد من هذه القصة أن الحاكم إذا أداه اجتهاده في أمرٍ لا نصَّ فيه إلى شيءٍ؛ تجب طاعته فيه، ولو اعتقد بعض المجتهدين خلافه، فإن صار ذلك المجتهد المعتقد حاكماً وجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده، وتسوغ

---

(١) انظر: الشورى في الإسلام د. حسن هويدي ص١٨؛ الشورى في الإسلام لمحمود بابلي ص٩٧ ـ ١٠٠.

(٢) انظر: فتح الباري ٧/ ٧٥٩؛ البداية والنهاية ٦/ ٢٢٨.

(٣) انظر: الشورى في الإسلام د. حسن هويدي ص١٤ ـ ١٥؛ دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٧٨.

(٤) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١٢/ ٢٨٨، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: قتل مَنْ أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، ح٦٩٢٤؛ المغني ٤/ ٥؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/ ٥١٩.

مخالفة الذي قبله في ذلك»[١].

الثاني: أنه على تقدير حصول خلافٍ في هذه المسألة بين الصديق وأهل الشورى من الصحابة رضوان الله على الجميع، فقد آل هذا الاختلاف إلى وفاقٍ وإجماعٍ، بعد مناظرة أبي بكرٍ ﷺ لهم؛ بدليل قول عمر بن الخطاب ﷺ: «.. فوالله ما هو إلا أن رأيت أن الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»[٢].

٤ ـ أن الخليفة مجتهد وهو مأمورٌ بأن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، لا بتقليد الآخرين، وقد أشار الإمام الشافعي إلى هذا المعنى حيث قال: «إنما يؤمر الحاكم بالمشورة، لكون المشير ينبهه إلى ما يغفل عنه، ويدله على ما لا يستحضره من الدليل لا ليقلد المشير فيما يقول، فإن الله لم يجعل هذا لأحدٍ بعد رسول الله ﷺ..»[٣].

وقد أجيب على هذا الاستدلال: بأن المجتهد مأمورٌ بالعمل بما أداه إليه اجتهاده في الأمور الخاصة به، ولكنه لا يلزم الآخرين برأيه، ولا سيما أن أهل الشورى لا يقلون عنه في المرتبة العلمية، فيرجح اجتهادهم لكونه جماعياً على الاجتهاد الفردي للحاكم[٤].

ويمكن أن تناقش الإجابة السابقة: بأن عدم إلزام المجتهد لغيره برأيه إنما هو في باب الفتوى، لا في باب الحكم والخلافة، بدليل أن القاضي وهو أدنى رتبة من الخليفة يلزم الخصوم برأيه وإن كانوا مجتهدين بالإجماع؛ فإلزام الخليفة لأهل الشورى ولغيرهم برأيه واجتهاده من باب أولى.

---

(١) انظر: فتح الباري ١٢/ ٢٩٢.
(٢) جزء من الأثر السابق. انظر: هامش/١.
(٣) فتح الباري ١٣/ ٣٥٤.
(٤) انظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية ص١٦٩؛ أصول نظام الحكم في الإسلام د. فؤاد عبد المنعم ص٢٢٠.

٥ ـ أن الخليفة قد تم اختياره وتنصيبه بناءً على بيعة من عامة المسلمين شهدت له بالعدالة والأمانة والاجتهاد، وبالتالي فإن رأيه يكون راجحاً على رأي بقية أهل الشورى لافتقارهم لمثل هذه الشهادة التي اقتضتها البيعة[١].

وقد نوقش هذا الاستدلال: بأن في إلزام الخليفة برأي أهل الشورى ضمانة من الجور والحيف والاستبداد؛ لأنه عرضة لفتنة المنصب، فهذا عبد الملك بن مروان[٢] الذي قال عنه الإمام الذهبي[٣]: «.. الخليفة الفقيه»[٤] وقال عنه نافع[٥]: «لقد رأيت المدينة وما بها شابٌ أشد تشميراً ولا أفقه ولا أنسك ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك»[٦].

ومع ذلك لما أفضت الخلافة إليه والمصحف بين يديه، أطبقه «وقال: هذا آخر العهد بك»[٧] قال الإمام الذهبي معلقاً على هذه القصة «قلت: اللهم لا تمكر بنا»[٨].

---

(١) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام د. عبد الحميد متولي ص٦٨.

(٢) هو: عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي القرشي، أبو الوليد الخليفة الفقيه، ولد سنة ٢٦هـ، كان قبل الخلافة عابداً ناسكاً، قال عنه الذهبي: كان من رجال الدهر ودهاة الرجال، وكان الحجاج من ذنوبه، توفي سنة ٨٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٤٦؛ البداية والنهاية ٩/ ٥٥.

(٣) هو: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الدمشقي التميمي بالولاء، أبو عبد الله، شمس الدين الذهبي، الإمام الحافظ المؤرخ، ولد سنة ٦٧٣هـ، من مصنفاته: «ميزان الاعتدال» و«تاريخ الإسلام» توفي سنة ٧٤٨هـ. انظر: الدرر الكامنة ٣/ ٢٠٤؛ البدر الطالع ٢/ ٣٨.

(٤) سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٤٦.

(٥) هو: أبو عبد الله القرشي العدوي العمري مولى ابن عمر رضي الله عنهما وراويته، الإمام المفتي الثبت عالم المدينة، توفي سنة ١١٧هـ على المشهور. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٩٥؛ البداية والنهاية ٩/ ٢٦٥.

(٦) سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٤٨.

(٧) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٨) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وبناءً على ما سبق فإن الالتزام بالشورى هو العاصم البشري الممكن من خيانة الأمانة واتباع الهوى وغفوة وازع الإيمان[١].

الترجيح:

وبعد العرض السابق لأدلة الفريقين وإيراد ما قد يرد عليها من اعتراضات ومناقشات، فإن لكلٍ من القولين حظّاً من النظر، والخلاف في المسألة قوي، إلا أن الذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن الراجح في هذه المسألة هو التفصيل، وذلك بأن يُلزم الحاكم برأي أهل الشورى في القرارات المهمة والأمور الخطيرة والمصالح العامة، وذلك حفظاً لمصالح الأمة من أن تكون عرضةً لهوى حاكم أو نزوة متسلط.

ولا بأس بتفويض الحاكم في بعض المجالات الثانوية، ليبتَّ فيها بصورةٍ نهائية، ويكون فيها صاحب القرار؛ لأن ذلك من ضرورات وجوده في موقع المسؤولية العامة[٢].

ولعل في التفصيل السابق تقريباً بين القولين السابقين، وتحصيلاً للمصلحة ودرءاً للمفسدة، وذلك أن إطلاق القول بعدم إلزام الحاكم برأي أهل الشورى، يجعل مبدأ الشورى أمراً شكلياً، كما أن هذا القول قد يكون سبباً في اطراح الحكام لمبدأ الشورى، ويفتح الباب على مصراعيه للاستبداد في الحكم والتفرد بالرأي، ولا يخفى ما في ذلك من مضادةٍ للمقصد الأساسي من التشريع الإسلامي كُلِّه[٣].

كما أن إلزام الحاكم برأي أهل الشورى في كُلِّ صغيرة وكبيرة فيه

---

(١) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام د. عبد الحميد متولي ص٦٨؛ أصول نظام الحكم في الإسلام د/ فؤاد عبد المنعم ص٢٢١.

(٢) انظر: المحاورة مساجلة فكرية حول قضية تطبيق الشريعة ص٢٠٢.

(٣) انظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص٤٦٢؛ السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص٢٩.

منافاة لمنصب الإمامة وما يقتضيه هذا المنصب من الاستقلال وتخويلٍ للإمام في تدبير الأمور وسياسة الخلق.

وعلى كُلٍّ فهذه المسألة من موارد الاجتهاد، ومن الممكن معالجتها وحسم الجدل فيها بأن ينص في عقد البيعة على أن يتقيد الحاكم في قراراته العامة بما ينتهي إليه رأي أهل الشورى، فإذا تمت البيعة على ذلك فقد أصبحت الشورى ملزمةً بهذا العقد، لا سبيل للحاكم ولا لغيره التفلت منها، وهذا يعتبر مخرجاً عملياً في تجاوز الخلاف التقليدي في كون الشورى ملزمة أو معلمة[1]، والله أعلم.

---

(١) انظر: المحاورة ص٢٠٢.

المبحث الثالث

دراسة نقدية للمجالس التشريعية في الأنظمة الديمقراطية

وفيه تمهيد وأربعة فروع:

الفرع الأول: تعريف الديمقراطية.

الفرع الثاني: نشأة الديمقراطية.

الفرع الثالث: صور تطبيق الديمقراطية.

الفرع الرابع: خصائص الديمقراطية.

* * *

تمهيد

تقدم معنا في بداية هذا الفصل أن تشريع الأحكام وما يتبع ذلك من التحليل والتحريم، كُلٌّ ذلك حقٌّ لله وحده لا شريك له، ومن حَادَ عن ذلك

فأحل ما حرم الله أو حرم ما أحل الله، أو ردَّ شيئاً من حكمه، فهو كافرٌ بإجماع المسلمين.

وقد ظلت الشريعة الإسلامية هي الشريعة الوحيدة التي يُقضى بها ويتحاكم إليها في بلاد المسلمين، على الرغم مما قد يحدث من انحرافات في بعض الأزمنة أو الأمكنة من بعض الحكام أو المتنفذين الذين قد يعدلون عن حكم الله في بعض القضايا تحقيقاً لرغباتهم وشهواتهم، إلا أن هذه الانحرافات لم تتجاوز دائرة التعطيل المؤقت لبعض الأحكام الشرعية، ولم تتعد ذلك إلى دائرة التشريع بحالٍ من الأحوال، بل ظلت الشريعة الإسلامية هي دينهم الذي يدينون به ويتحاكمون إليه، ولم يحدث أن استبدلت الأمة بها شريعة أخرى عبر تاريخها الطويل.

ولما أخذ الضعف والوهن يدب إلى جسد الدولة الإسلامية بسبب بعدها عن دين ربها وجهلها به؛ توالت المصائب والنكبات عليها، وكان أعظم هذه المصائب إقصاء الشريعة الإسلامية عن الواقع العملي للحياة واستبدالها بغيرها من المبادئ والمذاهب الوضعية الجاهلية، وكانت «الديمقراطية» من أبزر هذه المبادئ الكفرية التي لقيت رواجاً وانتشاراً بين المسلمين.

فتبنتها كثيرٌ من الدول الإسلامية ـ ولو بصورةٍ شكلية ـ ولا سيما في جانب التشريع، فأنشأت كثيرٌ من هذه الدول المجالس التشريعية الطاغوتية[1] أو ما يسمى بالبرلمانات أو مجالس الشعب أو الأمة، وجعلت لهذه المجالس ـ إلى جانب أهواء الحكام وشهواتهم ـ السيادة المطلقة.

وسنتطرق في هذا المبحث ـ بعون الله تعالى ـ إلى إعطاء لمحة مختصرة عن الديمقراطية وذلك بتعريفها وبيان كيفية نشأتها وصورها وخصائصها، مع التعرض لنقدها، وأخيراً حكم المشاركة في عضوية المجالس التشريعية وبالله التوفيق.

---

(١) الطاغوتية نسبة إلى الطاغوت، وهو: كل ما تجاوز به العبد حدّه من معبود أو متبوعٍ أو مطاع. فتح المجيد ص٤٦١.

حقيقة الديمقراطية

الفرع الأول: تعريف الديمقراطية

«الديمقراطية» هي في الأصل مصطلح يوناني إغريقي، وهو مركبٌ من كلمتين:

الأولى: (Demos) ومعناها الشعب.

والثانية: (Krates) ومعناها السلطة.

فيكون المعنى الحرفي للديمقراطية هو: سلطة الشعب.

وتطلق الديمقراطية في اصطلاح العصر الحاضر ويراد بها: ممارسة الشعب للسلطة في الدولة باعتباره صاحب السيادة فيها[١].

الفرع الثاني: نشأة الديمقراطية

أول مَنْ مارس الديمقراطية هم الإغريق اليونانيون في مدينتي إسبرطه[٢] وأثينا[٣]، حيث كانت تقوم في كُلٍّ من المدينتين حكومةٌ يطلق عليها اصطلاحاً اسم «حكومة المدينة» (أي: الحكومة التي تقوم في مدينة واحدة مفردة) وكان كُلُّ أفراد الشعب من الرجال يشاركون في حكم المدينة، فيعقدون مؤتمراً عاماً عشر مراتٍ في السنة، ويتشاورون في أمور

---

(١) انظر: الموسوعة العربية الميسرة ص٨٣٧؛ النظم السياسية والقانون الدستوري د. محسن خليل ١/١٣٨؛ الديمقراطية وموقف الإسلام منها ص١٧.

(٢) إسبرطه: هي عاصمة لاكونيا وكانت في وقتٍ من الأوقات أقوى مدينة في اليونان القديمة، وكانت تشتهر بقوتها العسكرية وولاء جنودها. انظر: الموسوعة العربية العالمية ١/٦٤٦.

(٣) أثينا: هي عاصمة اليونان ومن أشهر المدن التاريخية في العالم، وتقع على سهل قرب النهاية الجنوبية لشبه جزيرة أتيكا، وكانت أثينا المركز الثقافي الرائد للعالم الإغريقي. انظر: المرجع السابق ١/٢٠٠.

الحكم، وينتخبون الحاكم، ويصدرون القوانين ويشرفون على تنفيذها ويضعون العقوبات على المخالفين. إلا أن هذه الصورة من صور الديمقراطية انتهت بانتهاء «حكومة المدينة» في كلٍّ من أثينا وإسبرطه، وإن ظلّت محفوظة في ذاكرة أوروبا ككثيرٍ من المبادئ والقيم الإغريقية(١).

وقد عادت الديمقراطية إلى الظهور بشكلٍ أكثر تطوراً في أعقاب الثورة الإنجليزية (١٦٤٢ ـ ١٦٤٩م) التي ظفرت بمجموعةٍ من الحقوق الدستورية بعد سلسلةٍ من المعارك السياسية والعسكرية انتهت بمحاكمة الملك تشارلز وإعدامه(٢).

ثم تبنى مجموعة من الفلاسفة مثل «جون جاك روسو»، «منتسيكيو» فكرة الديقراطية وروجوا لها في كتاباتهم، وكان ذلك أحد أسباب اندلاع الثورة الفرنسية (١٧٨٩ ـ ١٧٩٣م)، وقد كانت هذه الثورة موجهة ضد الطغيان الكنسي، وطغيان الملوك، وقد اقترن هذان المعنيان في شعار هذه الثورة: اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس(٣)، وقد كانت هذه الثورة بحق هي الميلاد الحقيقي للديمقراطية في عالم الواقع، حيث قضت على الملكية، وأقامت الجمهورية، وأعلنت دستوراً جديداً ضمّنته إعلان الحقوق مقرِّرةً «أن السيادة كلها مرتكزةٌ في الأمة ـ الشعب ـ وليس لأي هيئة أو لأي شخص استعمال سلطة لم تكن الأمة مصدرها»، وعن فرنسا أخذت الدول الأخرى هذا المبدأ ـ الديمقراطي ـ الذي صار بسرعة تياراً جارفاً في مختلف دول العالم(٤).

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة ص١٧٨؛ الديمقراطية وموقف الإسلام منها ص١٩.

(٢) انظر: نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص٢٤٧؛ الديمقراطية وموقف الإسلام منها ص٣٠ ـ ٣٣.

(٣) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ص٥.

(٤) انظر: النظم السياسية، د. محمد كامل ليلة ص٤٦٧ ـ ٤٦٨؛ نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص٢٤٧.

الفرع الثالث: صور تطبيق الديمقراطية

تنقسم الديمقراطية السياسية أو التقليدية[١] بالنظر إلى مدى وكيفية ممارسة الشعب للحكم والسلطة إلى ثلاثة أقسام[٢]:

أولاً: الديمقراطية المباشرة:

والمراد بهذا النوع من أنواع الديمقراطية أن يقوم الشعب بممارسة السلطة بنفسه، وذلك عن طريق اجتماع المواطنين الذين يتمتعون بأهلية مباشرة الحقوق السياسية في هيئة مؤتمرٍ عام ويقومون بسنِّ القوانين وتعيين الموظفين والفصل في الخصومات؛ أي أن الشعب يمارس بنفسه السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، ولكن تطبيق هذا النمط من الديمقراطية في الوقت الحاضر يكاد يكون مستحيلاً.

ثانياً: الديمقراطية النيابية:

وهي أن يحكم الشعب بواسطة نوابه الذين يختارهم ليمارسوا السلطة والحكم نيابة عنه وباسمه، ولمدة معينة، وهذا النمط من الديمقراطية هو المطبق عملياً في الدول التي تتبنى الديمقراطية التقليدية، وذلك لتعذر تطبيق الديمقراطية المباشرة.

ثالثاً: الديمقراطية شبه المباشرة:

وهذا النوع من أنواع الديمقراطية يعتبر وسطاً بين الديمقراطية

---

(١) وتسمى أيضاً بالديمقراطية الغربية، وذلك تمييزاً لها عن الديمقراطية الشرقية التي هي الشيوعية، وقد تقلص هذا النوع من الديمقراطية بعد انهيار الاتحاد السوفييتي تقلصاً كبيراً ولم يبق له إلا بعض الرموز كالصين وكوبا. انظر: إشكاليات الديمقراطية ص٣٣؛ نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص٢٤٩.

(٢) انظر: النظم السياسية د. محمد كامل ليلة ص١٩٣، ص٥٠٣؛ القانون الدستوري والنظم السياسية د. عبد الحميد متولي ص١٠٧؛ الديمقراطية وموقف الإسلام منها ص٤٩ ـ ٥٦.

المباشرة والديمقراطية النيابية، فيشترك الشعب مع نوابه الذين اختارهم في ممارسة بعض مظاهر السلطة والتي تقتصر في الغالب على الجانب التشريعي، ومن وسائل الديمقراطية شبه المباشرة في تحقيق سيادة الشعب: الاستفتاء الشعبي بشأن قانون أقره البرلمان، فيتم عرضه على الشعب لإقراره أو رفضه[١].

الفرع الرابع: **خصائص الديمقراطية**

إن للديمقراطية السياسية أو التقليدية جملةً من الخصائص، نذكر أهمها فيما يلي[٢]:

١ ـ أنها مذهب سياسي يتعلق بالحكم، وغايته تحقيق الحرية والمساواة السياسية، من أجل تمكين الشعب من ممارسة السلطة سواءٌ بنفسه أو بنوابه أو بالاثنين معاً.

٢ ـ أنها مذهب فردي تنظر إلى الفرد باعتباره إنساناً، وبالتالي تقرر المساواة بين الأفراد في الحقوق السياسية بصرف النظر عن المصالح التي يمثلونها، أو الفئات التي ينتمون إليها، أو الكفاءات التي يتمتعون بها، أو الوظائف التي يشغلونها؛ فما دام الأفراد متساوين في الآدمية، فهُمْ متساوون في الحقوق السياسية.

٣ ـ أنها تُعنى بحقوق الأفراد وحرياتهم العامة وتقرر لها الحماية اللازمة، وتسعى للتوفيق بينها وبين المصلحة العامة، ويجري هذا المسعى للتوفيق تحت رقابة الرأي العام الشعبي وهذه الرقابة لا يمكن أن تتم إلا

---

(١) وهناك وسائل أخرى للديمقراطية شبه المباشرة في تحقيق سيادة الشعب منها: الاعتراض الشعبي، الاقتراح الشعبي، وحق الناخبين في إقالة المنتخبين . . . إلخ، انظر في ذلك: الديمقراطية وموقف الإسلام منها ص٥٤ ـ ٥٧.

(٢) انظر: النظم السياسية د. كامل ليلة ص٤٧٢ وما بعدها؛ نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص٢٥٠ وما بعدها.

باحترام حقوق الأفراد وحرياتهم العامة؛ كحقهم في التعبير عن الرأي، وحقهم في تشكيل الأحزاب السياسية وما إلى ذلك من الحقوق والحريات العامة.

٤ ـ أن للديمقراطية التقليدية صبغةً اجتماعية: وهذا ما ذهب إليه بعض المتخصصين في القانون الدستوري، إذ إن الديمقراطية التقليدية وفقاً لهذا الرأي ليست مجرد مذهب سياسي يعمل على إسناد أصل السلطة إلى الشعب ـ كما يذهب إلى ذلك بعض المتخصصين في القانون الدستوري ـ بل إن الديمقراطية التقليدية اتسمت منذ نشأتها بنزعةٍ اجتماعية تمثلت في قيام الثورة الفرنسية بالقضاء على الامتيازات التي كانت تتمتع بها طبقة الأشراف وكبار رجال الكنيسة في فرنسا. بل إن مبادئ الديمقراطية التقليدية قد طرأ عليها تطورٌ كبير في أعقاب الحرب العالمية الثانية، تمثل في تقرير مجموعةٍ من الحقوق الاجتماعية؛ كحق الفرد في العمل دون تمييز أو تفرقة، وكضمان الدولة لكثيرٍ من الحقوق الاجتماعية للأفراد مثل التأمينات الصحية، وتوفير التعليم المجاني. . . إلخ.

نقد الديمقراطية وبيان حكم الإسلام فيها

الفرع الأول: نقد الديمقراطية

إن النظام الديمقراطي وبالرغم من الهالة التي أحيط بها، حتى أصبح مفخرة من مفاخر الغرب، وحلماً يتطلع إليه كثيرٌ من المخدوعين من أبناء المسلمين؛ ليحمل في طياته من العيوب والنقائص ما شهد به المفكرون الديمقراطيون، قبل المسلمين، وليس في ذلك غرابة، فإن النظام الديمقراطي نظام بشري، والبشر من صفاتهم الملازمة لهم النقص والجهل والظلم، وها هي الديمقراطية التي تحمل شعارات الحرية والعدل والمساواة والتي يحلم بها النائمون من أبناء أمتنا قد غذّت العنصرية والإقليمية وسائر العصبيات الجاهلية حتى ألهبت الأرض بالصراع

والمجازر[١].

لقد أطلقت الديمقراطية أسوأ الحركات في تاريخ الإنسان، وربما تعاونت مع الدكتاتورية في دعم هذه الحركات. لقد أطلقت الصهيونية لترتكب أبشع جريمة في فلسطين، وأطلقت الحداثة وفجرت مذاهبها في الأرض لتزيد من ضرر الناس وإلهائهم[٢]. هذا ما قدمته الديمقراطية على الصعيد الخارجي، فماذا قدمت لشعوبها المحكومة بها؟ يتحدث الرئيس الأمريكي الأسبق نيكسون عما خلفته الديمقراطية في قبلة العالم المتحضر وحاملة لواء الديمقراطية في هذا العصر: أمريكا، فيذكر أن من أهم المشكلات التي يواجهها المجتمع الديمقراطي في أمريكا: الجريمة، والمخدرات، والتواكل، وهبوط مستوى التعليم وهبوط الأخلاق والسلوك[٣].

وباختصار فإن شعارات الديمقراطية: الحرية والعدل والمساواة، ما هـــــي إلا ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النور: ٣٩][٤].

إن القرار في العالم الديمقراطي تقرره وتصوغه القوى الخفية المتحكمة من وراء الستار، من رجال المصالح النافذين، ورجال الأعمال المتنفذين، ثم يعلنه الممثلون على المسرح باسم الشعب الغارق في لهثه وراء الرزق، وفي أمواج الشهوات ولهيب الجنس، مجرداً من أي قيم أو مُثُل، مجرداً من أي نيةٍ طاهرة مرتبطة بالله، نابعاً من المصالح المادية وحدها[٥].

---

(١) انظر: الشورى لا الديمقراطية ص١٤٩.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٥٥.
(٣) انظر: الفرصة السانحة لنيكسون ص..
(٤) انظر: الشورى لا الديمقراطية ص١٥٧.
(٥) انظر: المرجع السابق ص١٥٧.

وفيما يلي عرضٌ لأهم عيوب النظام الديمقراطي[(١)]:

١ ـ أن السيادة والسلطة في النظام الديمقراطي ليست في يد الشعب حقيقةً؛ وذلك لاستحالة ذلك من الناحية الواقعية، ولذلك فإن كبار المفكرين الغربيين من أمثال: جون جاك روسو، قد أدركوا هذه الحقيقة، فأخذوا بفكرة (حكومة أغلبية الشعب).

وعند التدقيق في كون الديمقراطية (حكومة أغلبية الشعب) نجد أن في ذلك مجافاة للواقع، بل نجد أنها في الحقيقة حكمٌ من قبل أقلية الشعب، وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ أن انتخاب نواب الأمة لا يتم من قبل كُلِّ أفراد الشعب، بل من جزءٍ منهم وهم الذين تتوفر فيهم صفات الناخب، فمن لا تتوفر فيهم هذه الصفات ـ كالذين لم يبلغوا السن القانونية ـ فإنهم لا يشتركون في الانتخاب.

ب ـ عزوف جزءٍ ممن تتوفر فيهم شروط الانتخاب عن المشاركة الفعلية في العملية الانتخابية، وبالتالي فإن مَنْ يفوز في الانتخابات، ليس من يحوز على أصوات أغلبية الشعب، وإنما مَنْ يحوز على أغلبية المشتركين في الاقتراع.

جـ ـ أن اجتماعات البرلمان تكون صحيحة بحضور الأغلبية المطلقة (نصف الأعضاء زائد واحد)، كما أن قرارات البرلمان تعتبر صحيحة إذا وافقت عليها الأغلبية المطلقة، وبالتالي فإن النتيجة النهائية للعملية الديمقراطية صدور قوانين بقرار من أقلية ضئيلة من الأمة، وليست بقرارات الأمة ولا بقرارات أغلبيتها.

---

(١) انظر: النظم السياسية والقانون الدستوري د. الطماوي ص١٤٢ ـ ١٥٤؛ العلمانية د. سفر الحوالي ص٢٤٠ ـ ٢٥٢؛ نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ص٢٥٣ ـ ٢٦٠.

٢ ـ أن نواب الأمة لا يعبرون عن إرادة الأمة ولا يمثلونها، إذ إن الناخب يخضع في الغالب لإرادة الناخبين في دائرته الانتخابية، ويجاري رغباتهم وإن كان ذلك على حساب مصلحة الأمة، طمعاً منه في أن يعيدوا انتخابه، وهكذا يصبح النواب يمثلون مصالح متباينة هي مصالح الناخبين وليس مصالح الأمة العامة، وبالتالي فلا يمكن اعتبارهم والحالة هذه نواباً عن الأمة.

٣ ـ أن الديمقراطية تنتقص الكفاءات وتقضي على المميزات الفردية، ولا تقيم للصفوة الممتازة أي وزن في التأثير على سير الأحداث. إذ إن الديمقراطية تعطي حق الانتخاب للعاجزين عن معرفة من يصلح لمنصب النيابة عن الأمة، وحتى لو كان لدى هؤلاء الناخبين قدرةٌ على اختيار الأصلح من المرشحين، فإنهم يخضعون لإرادة الحزب الذي ينتمون إليه، فينتخبون مَنْ يأمرهم الحزب بانتخابهم وإن كانوا لا يصلحون للنيابة عن الأمة.

ومما يزيد الأمر سوءاً أن البرلمان لا يملك فقط حق التشريع، وإنما يحق لأكثرية البرلمان والذين ينتمون في الغالب لحزب واحد؛ تأليف الحكومة، ومن حق هذه الحكومة أن توزع الحقائب الوزارية كيفما شاءت وبما يخدم مصالح الحزب، لا على أساس التخصص، فقد تعطي حقيبة وزارة الزراعة لمهندس صناعي، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى عجز الوزير عن إدارة دفة العمل في وزارته على النحو الذي يحقق مصالح الأمة.

٤ ـ أن النظام الديمقراطي يقضي على وحدة الأمة، ويفتتها إلى أحزابٍ متناحرة وتكتلات متطاحنة، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى الإضرار بالمصالح العامة للشعب.

٥ ـ إيجاد طبقة ثرية مسيطرة، توظف اللعبة الديمقراطية لخدمة مصالحها ونفوذها، إذ إن من الحقائق المقررة أن المصالح المادية هي الدافع الوحيد والمحرك الرئيسي للعمل السياسي في الدول الديمقراطية،

وهو أمرٌ تظهره الدول الديمقراطية دون مواربة. فباسم ضمان التفوق الاقتصادي وتوفير المجال الحيوي للشعوب وغيرها من الشعارات المضللة، تقوم إمبراطوريات المال في هذه الدول ـ والتي تتحكم في السياسة الخارجية والداخلية مباشرة أو عن طريق الضغط على السلطة الحاكمة ـ بسنِّ القوانين التي تحمي مصالحها، وتزج بسياسة الدول بما يخدم أغراضها النفعية الخاصة، بينما يظن الشعب المغلوب على أمره أنه سيد نفسه ومقرر مصيره.

٦ ـ تزييف وتطويع الرأي العام عن طريق وسائل الإعلام ـ المكون الرئيسي للرأي العام ـ والتي تملكها الطبقة الرأسمالية المتنفذة، مما يضمن فوز المرشحين الموالين لها ونجاح مخططاتها. وهذا التضليل لعقول الناخبين يتعارض مع ما تدعيه الديمقراطية من توفير فرص متكافئة لجميع الذين يريدون الإقناع أو التعبير عن الرأي.

الفرع الثاني: **حكم الإسلام في الديمقراطية**

سبق وأن ذكرنا في بداية هذا الفصل نبذة عن الديمقراطية من حيث تعريفها وصورها وخصائصها وعيوبها. وحتى نتوصل إلى الحكم الشرعي للديمقراطية، فلا بُدَّ من عرض أساسها الفكري على النصوص الشرعية، وقواعد الدين الكلية.

فمن الأمور المسلمة عند المتخصصين في الديمقراطية وأصولها النظرية والتطبيقية؛ أن الأساس القانوني والفكري للديمقراطية هو «مبدأ سيادة الأمة»، بمعنى أن الأمة هي صاحبة «السلطة العليا الآمرة للدولة، والتي لا تعرف بما تنظمه من علاقات، سلطة أعلى منها أو مساوية لها»[١].

---

(١) نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية ص١١.

وهذه السيادة لها جملةٌ من الخصائص نجملها فيما يلي[(١)]:

١ ـ الإطلاق: فصاحب السيادة إرادته هي القانون، وتوجيهاته هي الشريعة الملزمة.

٢ ـ العلو: فلا يوجد سلطة أخرى تعلو عليها أو تساويها.

٣ ـ الأصالة: فهي قائمة بذاتها، لم تتلق هذا العلو من إرادة سابقة عليها.

٤ ـ عدم القابلية للتملك: فإذا اغتصبها مَنْ ليس أهلاً لها، فإن هذا الاغتصاب لا يضفي على سلطته الشرعية مهما طال الأمد، إذ إن السيادة لا تثبت بالحيازة ولا تسقط بالتقادم.

٥ ـ العصمة من الخطأ: فكل ما يصدر عنها هو الحق والعدل.

وبناءً على ما سبق فإن الأساس الفكري للديمقراطية هو أساسٌ باطل، بل هو كفرٌ صراح بإجماع المسلمين.

وقد تمهد معنا فيما سبق أن تشريع الأحكام وما يتبع ذلك من الأمر والنهي والتحليل والتحريم، سواءٌ ما يتعلق بحال الفرد أو الأسرة أو الجماعة أو الدولة، في جميع شؤون الحياة، كُلُّ ذلك حقٌّ لله تعالى وحده لا شريك له، وقد بسطنا القول في هذه المسألة سابقاً بما يغني عن الإعادة هنا.

ولا شك أن النظام الديمقراطي أحد صور الشرك الحديثة في الطاعة والانقياد أو في التشريع، حيث إنه يلغي سيادة الخالق ـ جل وعلا ـ وحقه في التشريع المطلق، وفي توجيه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً

---

(١) انظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية ص١٢ ـ ١٤؛ الدولة والسيادة د. فتحي عبد الكريم ص٨٩.

أو تخييراً أو وضعاً ويجعله من حقوق المخلوقين[(١)].

حكم المشاركة في عضوية المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية

إن من المسائل التي دار حولها جدلٌ شديد بين فصائل العمل الإسلامي في هذا العصر؛ مسألة المشاركة في عضوية المجالس التشريعية ـ في ظل الأنظمة الديمقراطية ـ كوسيلة من وسائل تغيير الواقع المنحرف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، والذي يمثل إقصاء الشريعة الإسلامية عن الحكم وواقع الحياة؛ أبرز مظاهر الانحراف فيه.

وقبل أن نستعرض الخلاف في حكم هذه المسألة، فإن هناك جملة من الأمور التي يجدر بنا التذكيرُ بها والتأكيد عليها وهي:

١ ـ ما تمهد معنا فيما سبق من أن الحكم لله وحده، والسيادة المطلقة هي لشريعته، وأن النظام الديمقراطي الذي يجعل السيادة للشعب، هو نظام كفري، وأن المجالس التشريعية التي نصبت من أجل تشريع القوانين، هي مجالس طاغوتية كفرية، الأصل مجانبتها والبراءة منها حتى تلتزم بسيادة الشريعة حالاً ومقالاً.

٢ ـ أن الديمقراطية لها جانبان: جانبٌ يُقرّه الإسلام ويزكيه، بل يحُضُّ عليه ويوجبه، وهو: حق الأمة في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء.

وجانبٌ يأباه ويعتبره باباً من أبواب الشرك، وهو ما سبق ذكره، من

(١) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ص١٠٦٦؛ نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية ص٣٨ ـ ٧٢؛ قواعد نظام الحكم في الإسلام د. محمود الخالدي ص٥٧ ـ ٧٣؛ الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر ص١٣٤ ـ ١٣٧.

جعل السيادة للشعب[١].

٣ ـ أن الدخول في اللعبة الديمقراطية، والمشاركة في المجالس التشريعية ـ على القول بمشروعيته ـ ينبغي التعامل معه على أنه أمرٌ استثنائي ـ الأصل فيه التحريم ـ اقتضته ضرورة المرحلة، وبالتالي فإنه يجب السعي الدائب لإيجاد البديل الإسلامي المتمثل في النظام الإسلامي الشُوري.

أسباب الاختلاف في حكم هذه المسألة:

هناك جملةٌ من الأسباب أدت إلى الاختلاف في حكم المشاركة في المجالس التشريعية، منها:

١ ـ أن بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين يرون وجوب اقتفاء المنهج الذي سلكه النبي ﷺ في تكوين الدولة الإسلامية، باعتباره المنهج المثالي الذي ينبغي على الجماعات الإسلامية المعاصرة أن تسلكه، ويتمثل هذا المنهج في الخطوات التالية[٢]:

أ ـ بدأ النبي ﷺ بدعوة الناس في مكة حتى تكونت قاعدة صلبة من المسلمين، وهم: المهاجرون.

ب ـ لم يقبل النبي ﷺ الملك الذي عُرِض عليه من قِبل قريش؛ لأنه سيكون ـ حال قبوله له ـ والياً من قبل الجاهلية، ولن يكون له نفوذٌ على المشركين، لعدم وجود قاعدة آمنة يعتمد عليها في تطبيق شريعة الله، ولن يسمح المشركون له بذلك بدليل أنهم رفضوا أن يقولوا: لا إله إلا الله؛ لأنهم وجدوا فيها إسقاطاً لكل نفوذهم.

جـ ـ لم يخض النبي ﷺ حرباً على الجاهلية، لإقامة الدولة الإسلامية.

---

(١) انظر: الثوابت والمتغيرات ص٢٥٠.

(٢) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١٧ ـ ١٨.

د ـ اختار الله لرسوله ﷺ المدينة المنورة لتكون مهاجراً له، وقاعدة ينطلق منها، ويأوي إليها هو وأصحابه في مواجهة الجاهلية، وقد أمدّت دار الهجرة الدولة الفتية بالطاقات اللازمة لنصرة الإسلام وحماية البلاد والعباد، وبذلك تم لرسول الله ﷺ ما أراد ووصل إلى الحكم بهذه الطريقة.

هذه هي الخطوات العملية التي وصل بها الإسلام إلى الحكم، وهذا التصور لطريقة الوصول، هو قاعدة الذين يفتون بعدم جواز المشاركة في المجالس التشريعية كطريقة من طرق الوصول إلى الحكم الإسلامي.

بينما يرى آخرون من العلماء والمفكرين، أن الصورة المثالية التاريخية الآنفة الذكر، ليس لها فرصة التحقق في الواقع المعاصر، نظراً للفروق: بين واقع الحركات الإسلامية المعاصرة، وواقع الدعوة الإسلامية الأولى من جانب، وبين واقع الجاهلية الأولى ـ ذات السلطات المحدودة ـ وواقع الجاهلية المعاصرة التي يغطي نفوذها كل مكان؛ من جانب آخر.

وبالتالي فليس أمام الحركات الإسلامية حتى تكون ضمن دائرة التأثير، إلا الانخراط في اللعبة الديمقراطية، والمشاركة في المجالس التشريعية؛ لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، وتغيير ما يمكن تغييره، ولدفع أكبر الضررين بارتكاب أخفهما[1].

٢ ـ أما السبب الثاني من أسباب الاختلاف في حكم هذه المسألة فهو: تفاوت الأنظار في تقدير المصالح والمفاسد المترتبة على المشاركة في المجالس التشريعية.

فبينما يرى المؤيدون للمشاركة أن هناك مصالح حقيقية كبرى يمكن تحقيقها من خلال المشاركة، وهذه المصالح تربو على المفاسد، يرى

(١) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص٢٤ ـ ٢٥.

المعارضون أن هذه المصالح، مصالحُ موهومة، وأن مفاسد المشاركة أكثر من مصالحها.

والمصالح التي يمكن تحقيقها من خلال المشاركة في المجالس النيابية، من وجهة نظر المؤيدين، هي:

أ ـ تحكيم الشريعة في جميع شؤون الحياة.

ب ـ الإصلاح حسب الاستطاعة.

جـ ـ عدم تمكين أعداء الله من الانفراد بمواقع التوجيه، وهذا هدف احترازي لحماية الدعوة وحامليها.

د ـ نشر الدعوة الإسلامية من خلال أكبر منبر إعلامي، وفي ظل حصانة برلمانية.

هـ ـ الدفاع عن حقوق المسلمين وصيانة أعراضهم والذب عنهم وفضح مخططات الأعداء[١].

أما المفاسد المترتبة على المشاركة في المجالس التشريعية، من وجهة نظر المعارضين فيمكن تلخيصها في الآتي:

١ ـ أن وسيلة المشاركة في المجالس التشريعية، وسيلةٌ بدعيةٌ محرمة؛ لأن الذين يسلكون هذا الطريق لا بُدَّ لهم من المرور بعدة مراحل منها:

أ ـ الموافقة المسبقة والمعلنة على الشكل والمضمون الدستوري القائم، وأداء القسم على احترام الدستور[٢]، وإن كانوا في حقيقة الأمر يريدون تغييره مستقبلاً.

وباستقراء الدساتير الصادرة في البلاد العربية والإسلامية، نجد أن أغلبها قد نصَّ بصراحة على جعل السيادة للشعب، كما إنه باستقراء الواقع

(١) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية ص٥٦؛ فقه الشورى ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.
(٢) الإسلاميون وسراب الديمقراطية ص٧٩.

العملي في هذه البلاد، نجد أن إقصاء الشريعة وتحكيم القوانين الوضعية هي السمة البارزة على أنظمة الحكم فيها، وأن فصل الدين عن الدولة هو الواقع العملي المستيقن في ظل هذه النظم[١]. وإن كانت هناك نصوصٌ في أغلب هذه الدساتير تنص على أن الإسلام هو دين الدولة، وأنه المصدر الرئيس للتشريع، إلا أن هذه النصوص لا ترتب على الدولة أي التزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما هي إلا بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدينية التي تدين بها الأغلبية، أو بمثابة كفارة تقدمها الدولة لعدم التزام الشريعة الإسلامية في تشريعاتها[٢].

ب ـ الموافقة على الاحتكام لغير شرع الله إلى أن تتم الموافقة على تحكيم الشريعة الإسلامية[٣].

جـ ـ طرح شرع الله للتصويت النيابي.

د ـ إذا تمت موافقة المجلس على تحكيم الشريعة الإسلامية، يعرض قرار المجلس على رئيس الدولة: فإما أن يوافق ـ وهذا ما لم يحدث قط ـ، وإما أن يرفض، وإما أن يجمد القرار[٤].

إلى آخر هذه السلسلة الطويلة من التجاوزات العقدية، ومداهنة المخلوقين، وتمييع قضايا العقيدة، مما يجعل أصل المشاركة انتهاكاً صارخاً لضرورة حفظ الدين، بل هو تفريط في حدوده وهدم لشرائعه[٥].

٢ ـ ومن مفاسد المشاركة، إضاعة أكبر قدر ممكن من الجهد والمال والوقت في سبيل كسب الأصوات، مما يعود بالسلب على جانب الدعوة

(١) انظر: نظرية السيادة للصاوي ص٢٨.
(٢) انظر: أزمة الفكر الإسلامي في العصر الحديث د. عبد الحميد متولي ص٢٣.
(٣) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية ص٧٩.
(٤) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٥) انظر: المرجع السابق، ص٨٨.

إلى الله، والتي هي الوظيفة الأساسية للأنبياء ﷺ ولأتباعهم[١].

٣ ـ المساعدة على تثبيت أركان الأنظمة الطاغوتية المتبرقعة بالديمقراطية[٢].

٤ ـ التلبيس على المسلمين من خلال إضفاء لبوس إسلامي على أنظمة غير إسلامية[٣].

٥ ـ الرضا بواقع الأنظمة الديمقراطية الحاكمة بغير ما أنزل الله، والملغي للجهاد في سبيل الله، والمكرّس للإقليمية السياسية والجغرافية[٤].

حكم المشاركة في عضوية المجالس التشريعية:

وبناءً على ما سبق بيانه من أسباب، فقد اختلف العلماء المعاصرون في حكم المشاركة في المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية على قولين:

القول الأول: مشروعية المشاركة في هذه المجالس إذا ترتب عليها مصالح تربو على المفاسد، وممن ذهب إلى هذا القول:

العلامة أحمد شاكر[٥]، وسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز[٦]،

---

(١) انظر: فقه الشورى ص٢٣٠.

(٢) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية ص٤٤٤.

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) انظر: الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين ص٣٨ ـ ٤١.
وأحمد شاكر هو: أحمد بن محمد شاكر بن أحمد من آل أبي عليا، يرفع نسبه إلى الحسين بن علي رضي الله عنه، عالمٌ بالحديث والتفسير، مصري ولد سنة ١٣٠٩هـ، له جهود في تحقيق جملة من كتب العلم «كمسند الإمام أحمد» ولم يكمله، كما حقق «الرسالة» للإمام الشافعي، توفي سنة ١٣٧٧هـ.
انظر: الأعلام ١/٢٥٣.

(٦) انظر: فتاوى وكلمات في حكم المشاركة في البرلمانات ص٥٧ ـ ٦٥. =

وفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين[١]، وفضيلة الدكتور عمر بن سليمان الأشقر[٢]، وفضيلة الشيخ صالح الفوزان[٣]، وفضيلة الشيخ عبد الرحمٰن بن عبد الخالق[٤]، وهو ما يظهر من قول العلامة عبد الرحمٰن السعدي[٥].

القول الثاني: حرمة المشاركة في المجالس النيابية مطلقاً، وممن ذهب إلى هذا القول فضيلة الشيخ الدكتور علي بن سعيد الغامدي[٦]، والشيخ عبد الغني الرحال[٧].

الأدلة:

أولاً: أدلة المجيزين:

استدل من ذهب إلى جواز المشاركة في المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية، بالآتي:

١ ـ أن المشاركة في المجالس النيابية، وسيلة لتحقيق مصالح عظيمة للدعوة الإسلامية ولعموم المسلمين ـ مع التسليم بتفاوت إمكان تحقيق هذه المصالح من بلدٍ لآخر ـ وقد تقدم قريباً ذكر شيء من هذه المصالح، ونذكّر

= وابن باز هو: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمٰن آل باز، مفتي عام المملكة العربية السعودية، فقيه علامة محقق، ولد بالرياض سنة ١٣٣٠هـ، من مصنفاته: «الفوائد الجلية في المباحث الفرضية» و«التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة» توفي بالطائف عام ١٤٢٠هـ. انظر: مقدمة مجموع فتاوى ومقالات متنوعة له ١/ ٩.

(١) انظر: مجلة الفرقان الكويتية عدد (٤٢) الصادر في أكتوبر ١٩٩٣م.
(٢) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١١٦.
(٣) انظر: فتاوى وكلمات في حكم المشاركة بالبرلمانات ص٩١ ـ ٩٣.
(٤) انظر: مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة.
(٥) انظر: تيسير الكريم الرحمن ص٣٨٩.
(٦) انظر: فقه الشورى ص٢٣٧.
(٧) انظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية ص٥٢٤.

هنا بأهمها[١]:

أ ـ يمكن بالمشاركة الاعتراض على التشريعات المخالفة للإسلام، وتقديم مشاريع قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية، لتكون بديلاً عن القوانين الوضعية، ولا ريب أن هذا العمل من تغيير المنكر الذي أمرنا به ديننا، حيث يقول المصطفى ﷺ: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»**[٢]، وحيث إن المشاركة في المجالس التشريعية هي الوسيلة الوحيدة المأمونة لتغيير هذه القوانين، فإنها تكون والحالة هذه واجبة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٣].

ب ـ أن المشاركة في المجالس التشريعية، تمكّن الدعاة إلى الله من بيان حكم الإسلام ـ في كثيرٍ من القضايا ـ والصدع بالحق وإقامة الحجة على أعضاء هذه المجالس، وهذا بابٌ عظيم من أبواب الدعوة التي أوجبها الله علينا في قوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

جـ ـ أن أعضاء المجالس التشريعية تكسبهم عضوية هذه المجالس حصانة تسمى بالحصانة «البرلمانية»[٤]، وبالتالي فلا سلطان لأي هيئةٍ حكومية عليهم؛ لأن العضو يمثل الأمة بأسرها، ومِنْ ثَمَّ فإنه يمكن للإسلاميين أن يوظفوا هذه الحصانة في إنكار المنكر والدعوة إلى الله.

---

(١) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١٠٨ ـ ١١٠.
(٢) سبق تخريجه في ص٧٨.
(٣) سبق الكلام على هذه القاعدة في ص١٨٤.
(٤) المراد بالحصانة البرلمانية: عدم السماح باتخاذ إجراءات جنائية ضد أعضاء الهيئة التشريعية، أو القبض عليهم، إلا بعد أن يأذن المجلس الذي يتبع له العضو، أو بعد انقضاء الميقات الذي يتمتع فيه العضو بتلك الحصانة. نظام الحكم في الإسلام مقارناً بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي ص٢٠٠.

د ـ يمكن لأي عضو من أعضاء المجلس التشريعي، أن يستجوب أي وزير يصدر عنه ما يخالف الشريعة الإسلامية؛ لأن كُلَّ وزير مسؤولٌ أمام مجلس الأمة عن تقصير وزارته وتجاوزاتها بل وللنائب المسلم أن يطالب بسحب الثقة من الوزير، وإذا قرر المجلس سحب الثقة، يعتبر الوزير معزولاً من تاريخ صدور القرار.

٢ ـ أن المشاركة في المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية مشروع بالقياس الأولوي على تولي الولايات العامة في الدول الكافرة، وسأبين فيما يلي وجه القياس الأولوي(١)، ثم أشرع في بيان حكم الأصل وهو جواز تولي الولايات العامة في ظل الأنظمة الكافرة.

فأما وجه القياس الأولوي: فإن صاحب الولاية العامة ـ كالوزارة مثلاً ـ يكون ملزماً بتطبيق ما يصدر عن السلطة التشريعية من قوانين، وليس له الحق في تعطيلها أو الاعتراض عليها، كما أنه ملزمٌ بتنفيذ سياسة حكومته. بخلاف عضو المجلس التشريعي، فإنه لا يُرغم ـ حسب النظام الديمقراطي ـ على التصويت على ما لا يقتنع به من قوانين، بل إن من حقه أن يعترض على أي قانون ويعترض على كل مسؤول في السلطة التنفيذية متمتعاً بالحصانة البرلمانية التي تجعله فوق المساءلة.

وبالتالي فإن الموقف الشرعي لعضو المجلس التشريعي أكثر سلامةً وأمناً في دينه من صاحب الولاية العامة كالوزير ونحوه(٢).

وأما الأدلة على جواز تولي الولايات العامة في ظل الأنظمة الكفرية ـ وهو الأصل المقيس عليه في القياس الأولوي سالف الذكر ـ فمنها:

---

(١) قياس الأولى هو: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل لقوة العلة فيه، مثل إلحاق الضرب بالتأفيف في الحرمة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء/ ٢٣]. انظر: مذكرة في أصول الفقه ص٢٩٩؛ أصول الفقه الإسلامي ١/٧٠٢.

(٢) انظر: مشروعية الدخول في المجالس التشريعية ص١٨ ـ ١٩.

أ ـ مشاركة يوسف عليه السلام في الوزارة في ظل مجتمع مشرك، وبطلب منه لما رأى من نفسه الأهلية لذلك العمل، فقال للملك: ﴿ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]، ـ ومع أن هذا مِنْ شرع من قبلنا؛ إلا أنه حجةٌ على الصحيح إذا لم يكن في شرعنا ما يخالفه[١] ـ ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على تولي يوسف عليه السلام للوزارة، ما نصه: «.. ومن هذا الباب تولي يوسف الصديق، على خزائن الأرض لملك مصر، بل ومسألته أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفاراً، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾ الآية [غافر: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ الآية [يوسف: ٣٩، ٤٠]، ومعلوم أنه مع كفرهم، لا بُدَّ أن يكون لهم عادةٌ وسنةٌ في قبض الأموال، وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك سنةً جاريةً على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كُلَّ ما يريد، وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كُلُّه داخلٌ في قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]»[٢].

وقد اعترض على الاستدلال بقصة يوسف عليه السلام ـ كأصل يُقاس عليه جواز المشاركة في المجالس النيابية ـ بعدم التسليم بأن المجتمع الذي أصبح يوسف عليه السلام يشغل منصب «العزيز» فيه استمر على شركه وكفره بالله،

---

(١) وهو قول الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية، انظر: أصول السرخسي ٢/ ٩٩؛ العضد على ابن الحاجب ٢/ ٢٨٧؛ الإحكام للآمدي ٤/ ١٤٠؛ روضة الناظر ٢/ ٥١٧ ـ ٥٢٤؛ المسودة ص١٨٥؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص٥٣٤ ـ ٥٤٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٥٦ ـ ٥٧؛ وانظر: المصدر السابق ١٩/ ٢١٧.

والاستدلال على كفر مجتمع مصر في زمن يوسف عليه السلام للوزارة بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ﴾ الآية [غافر: ٣٤]؛ غيرُ مسلّم؛ لأن بعض المفسرين ذهب إلى أن يوسف المذكور في آية غافر، ليس يوسف بن يعقوب وإنما هو: يوسف بن إفرانيم بن يوسف بن يعقوب، أقام فيهم نبياً عشرين سنة، وهذا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما كما ذكر ذلك القرطبي(١)، وبالتالي فإن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال(٢).

ويمكن أن يجاب على هذا الاعتراض: بأن الإمام القرطبي قد أورد هذا الأثر عن ابن عباس بدون إسناد، ولم أطلع عليه مسنداً فيما بين يدي من كتب التفسير. وقد ذكر الإمام ابن الجوزي أن القول بأن المذكور في آية غافر ليس يوسف بن يعقوب «ليس بشيء»(٣)، كما ذكر الإمام الشوكاني أن كون المذكور في الآية السابقة: يوسف بن يعقوب هو أولى الأقوال(٤)، وهو قول الطبري(٥)، وابن كثير(٦).

وبالتالي فإن هذا الاحتمال لاينتهض لإبطال الاستدلال بالآية السابقة، والله أعلم.

ب ـ الاستدلال بقصة النجاشي: حيث إنه كان مسلماً، ومع ذلك فإنه كان ملكاً على مجتمع كافرٍ، ولم يستطع أن يحكم في قومه بحكم الله، وأقره النبي ﷺ على ذلك، وصلى عليه حين بلغه نبأ وفاته، فدل ذلك على مشروعية تولي الولايات في ظل الأنظمة الكافرة.

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٢٠٤.
(٢) انظر: الديمقراطية دين.. ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ص٣١.
(٣) انظر: زاد المسير ٧/ ٨٠.
(٤) انظر: فتح القدير ٤/ ٦٤٥.
(٥) انظر: جامع البيان ٢٤/ ٦٣.
(٦) انظر: تفسير القرآن العظيم ٦/ ١٣٩.

أما الدليل على إسلامه: فقد أخرج البخاري من حديث جابر بن عبد الله[(١)] رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ حين مات النجاشي: «**مات اليوم رجلٌ صالح، فقوموا فصلوا على أخيكم أصحمة**»[(٢)] وأما كونه لم يكن يحكم بشريعة الله، فيدل على ذلك الكتاب الذي بعثه النجاشي إلى النبي ﷺ، ونصه «إلى محمد رسول الله من النجاشي الأصحم بن أبجر.

سلام عليك يا نبي الله من الله ورحمة الله وبركاته الذي لا إلٰه إلا هو، الذي هداني إلى الإسلام.

فقد بلغني كتابك يا رسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى، فورب السماء والأرض، إن عيسى ما يزيد على ما ذكرت...

... وقد بعثت إليك بأريحا بن الأصحم بن أبجر، فإني لا أملك إلا نفسي، وإن شئت أن آتيك فعلت يا رسول الله، فإني أشهد أن ما تقول حق»[(٣)].

والشاهد من هذا الكتاب قوله: «فإني لا أملك إلا نفسي» كما يدل على أن المجتمع الذي كان يحكمه النجاشي مجتمع كافر ما ذكره ابن كثير حيث قال: «اجتمعت الحبشة فقالوا للنجاشي: إنك فارقت ديننا، وخرجوا عليه، فأرسل إلى المسلمين، فهيأ لهم سفناً وقال: اركبوا فيها وكونوا كما أنتم، فإن هزمت فامضوا حتى تلحقوا بحيث شئتم، وإن ظفرت فاثبتوا. ثم

---

(١) هو: جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام السلمي الخزرجي الأنصاري، أبو عبد الرحمٰن، من أهل بيعة الرضوان، روى علماً كثيراً عن النبي ﷺ، وكان مفتي المدينة في زمانه توفي سنة ٧٨هـ، وقيل ٧٧هـ. انظر: الاستيعاب ١/ ٢٩٢؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ١٨٩.

(٢) أخرجه البخاري، في مناقب الأنصار، باب موت النجاشي، ح٣٨٧٧ (صحيح البخاري مع الفتح ٧/ ٢٣٠)؛ وأخرجه مسلم بنحوه، في الجنائز، باب التكبير على الجنائز، ح٢٢٠٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٧/ ٢٥).

(٣) البداية والنهاية ٣/ ٦٧.

عمد إلى كتاب فكتب فيه: هو يشهد أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويشهد أن عيسى عبده ورسوله وروحه، وكلمته ألقاها إلى مريم، ثم جعله في قبائه[1] عند المنكب الأيمن، وخرج إلى الحبشة وصفّوا له. فقال: يا معشر الحبشة ألست أحق الناس بكم؟ قالوا: بلى! قال: فكيف رأيتم سيرتي فيكم؟ قالوا: خير سيرة. قال: فما بكم؟ قالوا: فارقت ديننا، وزعمت أن عيسى عبده ورسوله. قال: فما تقولون أنتم في عيسى؟ قالوا: نقول هو ابن الله. فقال النجاشي ـ ووضع يده على صدره وقبائه ـ وهو يشهد أن عيسى لم يزد على هذا، وإنما يعني على ما كتب، فرضوا وانصرفوا[2].

وفي هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. وكذلك النجاشي هو وإن كان ملك النصارى، فلم يطعه قومه في الدخول في الإسلام، بل إنما دخل معه نفرٌ منهم، ولهذا لما مات لم يكن هناك أحدٌ يصلي عليه، فصلى عليه النبي ﷺ بالمدينة... وكثير من شرائع الإسلام لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر ولم يجاهد ولا حجَّ البيت، بل قد روي أنه لم يصل الصلوات الخمس ولا يصوم شهر رمضان، ولا يؤدي الزكاة الشرعية؛ لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه وهو لا يمكنه مخالفتهم... والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن فإن قومه لا يقرونه على ذلك..»[3].

وقد يعترض على الاستدلال بقصة النجاشي: بأنه ليس هناك نصٌّ صحيح صريح، يثبت أنه لم يحكم بشرع الله في قومه، وما سبق ذكره مجرد أخبار تناقلها المؤرخون ولم تثبت بسند صحيح، فلا حجة فيها.

---

(١) القباءُ: نوعٌ من الثياب يلبس فوق الثياب أو القميص ويتمنطق عليه. المعجم الوسيط (قباه) ٢/ ٧١٣.

(٢) البداية والنهاية ٣/ ٦٢.

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٧ ـ ٢١٨.

٣ ـ أن المشاركة في عضوية المجالس التشريعية مشروع؛ لأن مصلحته راجحةٌ على مفسدته: فإننا وإن كنا نعترف أن المشاركة في مثل هذه المجالس، فيه من المفاسد ما لا يخفى، إلا أنه قد يترتب على المشاركة فيها من المصالح العظيمة ما يكون راجحاً على المفاسد الملازمة لتلك المصالح.

وقد ذكر العلماء أن من أصول الشريعة، أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة، قُدِّم أرجحهما[(١)].

وفي هذا الصدد يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه إذا تعارضت «حسنة وسيئةٌ لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزمٌ لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة»[(٢)].

فالمشاركة في عضوية المجالس النيابية من الأمور التي قد تربو مصالحها على مفاسدها، وبذلك تكون من الوسائل التي يُمَكِّن الله للمؤمنين بها، وفي هذا يقول الشيخ عبد الرحمٰن السعدي عند كلامه على الفوائد المتحصلة من قوله تعالى: ﴿يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفٗاۖ وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ﴾ [هود: ٩١]؛ ما نصه «ومنها: أن الله يدفع عن المؤمنين بأسباب كثيرة، قد يعلمون بعضها، وقد لا يعلمون شيئاً منها، وربما دفع عنهم بسبب قبيلتهم وأهل وطنهم الكفار، كما دفع الله عن شعيب رجم قومه بسبب رهطه، وأن هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعي فيها، بل ربما تعين ذلك؛ لأن الإصلاح مطلوب، على حسب القدرة والإمكان.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/١٣٦؛ قواعد المقري ١/٢٩٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/٥١؛ وانظر: المصدر السابق ٣٥/٣٨ ـ ٣٩، ٣٥/٥٥؛ قواعد الأحكام ١/١٢٣، ١٣٠، ١٥٢، ١٧٠؛ زاد المعاد ٣/٤٨٦.

فعلى هذا لو سعى المسلمون الذين تحت ولاية الكفار، وعملوا على جعل الولاية جمهورية، يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية، لكان أولى من استسلامهم لدولةٍ تقضي على حقوقهم الدينية والدنيوية، وتحرص على إبادتها، وجعلهم عَمَلَةً وخدماً لهم.

نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين، وهم الحكام، فهو المتعين، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة، فالمرتبة التي فيها دفعٌ ووقايةٌ للدين والدنيا مقدمة، والله أعلم»[١].

٤ ـ أن المشاركة في المجالس النيابية في ظل الأنظمة الديمقراطية وإن كان محرماً، إلا أنه ليس محرماً لذاته، وإنما تحريمه من باب سد الذريعة، ومن القواعد المقررة في باب سدِّ الذرائع ـ ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم ـ أن «ما حرم سداً للذريعة يباح للحاجة والمصلحة الراجحة»[٢].

وقد تقرر معنا فيما سبق، ما يترتب على المشاركة في المجالس التشريعة من مصالح كثيرة، فما يتوجه معه القول بجواز المشاركة فيها إعمالٌ لهذه القاعدة، والله أعلم.

ثانياً: أدلة المانعين:

استدلَ مَنْ ذهب إلى عدم جواز المشاركة في المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية، بالآتي:

١ ـ أن المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية، مجالس طاغوتية كفرية مهمتها الأساسية الانفراد بسلطة التشريع، التي هي حقٌ لله

---

(١) تيسير الكريم الرحمن ص٣٨٩.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١/٢٥١؛ ٢٢/٢٩٨؛ ٢٣/١٨٦ ـ ١٨٧، ٢١٤؛ زاد المعاد ٢/٢٤٢؛ ٤/٧٨.

وحده، وبالتالي فإن المشاركة فيها، إقرار للكفر، وركون للظالمين وطاعة للكفار، ومجاراةٌ للكارهين لما أنزل الله، وقد نهى الله تعالى عن ذلك في قوله: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْاْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝١١٢ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ۝١١٣﴾[1] [هود: ١١٢، ١١٣].

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأننا نسلم بما سبق ذكره من وصف هذه المجالس، ولكن المشاركة فيها من قِبل الإسلاميين ليست لإقرار ما فيها أو مظاهرة مَنْ فيها على الإسلام والمسلمين، وإنما يشارك من يشارك فيها من أهل الصلاح من أجل مدافعة الظالمين وتغيير ما فيها من منكرات كلياً أو جزئياً.

٢ ـ أن في هذه المجالس أناس يتطاولون على شرع الله ويستهزئون به، لكونها تضم شرائح حزبية متعددة من ملل الكفر ونحله، وقد نهى الله عن الجلوس في المجالس التي يخوض أهلها في آيات الله ويستهزئون بما أنزل الله، حيث يقول: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ﴾ الآية [النساء: ١٤٠]، وقال جلَّ من قائل: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٦٨﴾ [الأنعام: ٦٨].

ويمكن أن يجاب على الدليل السابق: بأن النهي عن مجالسة المستهزئين بآيات الله، إنما يكون في حق مَنْ يسكت عن باطلهم ولا ينكر عليهم، وأما من يجالس أمثال هؤلاء المستهزئين لنصحهم والإنكار عليهم وإقامة الحجة؛ كحال الإسلاميين المشاركين في المجالس التشريعية، فإن النهي لا يتوجه بحقهم.

---

(١) انظر: مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية ص٨٨؛ حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١٠٤ ـ ١٠٥.

وفي هذا الشأن يقول العلامة عبد الرحمٰن السعدي عند تفسيره لآية سورة النساء السابقة: «.. والحاصل أن من حضر مجلساً يُعصى الله به، فإنه يتعين عليه الإنكار عليهم مع القدرة أو القيام مع عدمها»[1].

ويقول رَحِمَهُ اللهُ عند تفسيره لآية سورة الأنعام: «.. هذا النهي والتحريم لمن جلس معهم ولم يستعمل تقوى الله، بأن كان يشاركهم في القول أو العمل المحرم، أو يسكت عنهم وعن الإنكار. فإن استعمل تقوى الله تعالى، بأن كان يأمرهم بالخير وينهاهم عن الشر، والكلام الذي يصدر منهم، فيترتب على ذلك زواله وتخفيفه، فهذا ليس عليه حرجٌ ولا إثم»[2].

٣ ـ أن مفسدة المشاركة في المجالس التشريعية أكبر من المصلحة، فهو وإن كان يحقق بعض المصالح الجزئية، إلا أن ما يترتب عليه من المفاسد أكبر، وما كان هذا حاله فإن حكمه التحريم؛ لقوله تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

ومن أبرز المفاسد المترتبة على المشاركة:

ـ أننا نقول ونعلن أن الحكم بغير ما أنزل الله حرام وباطل، ثم نعود بعد ذلك ونشارك فيه، فنخالف أفعالنا بأقوالنا، وفي هذا ما فيه من تمييع هذه القضية العقدية الكبرى.

ـ كما أن من المفاسد، أنه لا يوجد نظام ديمقراطي إلا ويُطلب فيه من النواب أداء القسم على الولاء للنظام الحاكم، فما موقف النائب المسلم حين يطلب منه أداء يمين الولاء لنظام يحكم بغير ما أنزل الله؟[3].

---

(١) تيسير الكريم الرحمن ص٢١٠؛ وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/٢٦٨.

(٢) تيسير الكريم الرحمن ص٢٦٠؛ وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٧/١٢.

(٣) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١٠٥ ـ ١٠٦.

ـ ويمكن أن يجاب على ما سبق بالآتي:

ـ أما ما يتعلق بدعوى أن مفاسد المشاركة في المجالس التشريعية تربو على المصالح، فإن مَنْ يذهبون إلى جواز المشاركة يدعون أن مصالح المشاركة أربى من مفاسدها، وليس ما يدعيه أحد الفريقين بأولى مما يدعيه الفريق الآخر، إذ إن مسألة الموازنة بين المصالح والمفاسد مسألة اجتهادية، وقد تقدم معنا أنه: لا إنكار في مسائل الاجتهاد[1].

ـ وأما ما يدعيه المانعون من أن المشاركة في المجالس النيابية فيه تمييع لقضية «الحاكمية»، فليس بصحيح، إذ إن المشاركين يعلنون بكل وضوح وجوب تحكيم الشريعة، بل إنهم لم يشاركوا في مثل هذه المجالس إلا مِنْ أجل هذه القضية.

ـ وأما ما يتعلق بأداء القسم على احترام الدستور، فيمكن أن يضاف إليه ما يجعله متلائماً مع الشرع، بأن يقسم النائب على احترام وتنفيذ الدستور إذا كان لا يتعارض مع شرع الله[2]، كما أن في مواد الدستور التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأنه المصدر الرئيسي للتشريع؛ مخرج ومندوحة إذ إن مقتضى هذه المواد أن كل نصٍ من نصوص الدستور يتعارض مع الدين فهو باطل، وإن كان العمل لا يجري على ذلك، إلا أن وجود مثل هذه النصوص مما يتمهد معه سبيل المخلصين من حملة الشريعة وأنصارها، لتأول هذا القسم وتخريجه على هذا الأساس[3].

وقد يُقال: إن اليمين على نية المستحلف، فنقول: هذا إذا كان المستحلف مظلوماً، أما إذا كان ظالماً فإن اليمين على نية الحالف ـ على

---

(١) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١٢٨.
(٢) حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١١٥.
(٣) انظر: الثوابت والمتغيرات ص٢٥٢.

أحد الأقوال ـ كما ذكر البخاري في صحيحه عن النخعي[١] أنه قال: «إذا كان المستحلِف ظالماً فنية الحالف، وإن مظلوماً فنية المستحلف»[٢]، وقد عزاه الحافظ في الفتح لمالك والجمهور[٣].

وبالتالي فمن أداه اجتهاده إلى أن المشاركة في المجالس التشريعية هو السبيل المتاح لنصرة الدين، أو الدفع عن المستضعفين، ثم أجبر على القسم. فالذي يظهر أنه يكون بهذا الإكراه مظلوماً، فيصح له هذا التأول[٤]. والله أعلم.

٤ ـ أنّه وجِدَ في العهد المكي ما يشبه المجالس التشريعية، وهو ما كان يسمى في ذلك الوقت بـ«دار الندوة»، ومع ذلك فلم يشارك النبي ﷺ في هذه الدار لتغيير المجتمع إلى الاتجاه الإسلامي[٥]. ومن القواعد المقررة عند أهل العلم «أن كل أمرٍ وجد سببه على عهد النبي صلى الله

---

(١) هو: إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي ثم اليماني الكوفي، الإمام الحافظ فقيه العراق، كان بصيراً بعلم ابن مسعود رضي الله عنه، توفي سنة ٩٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٢٠؛ تهذيب التهذيب ١/ ١٦٠.

(٢) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١٢/ ٣٤١.

(٣) انظر: فتح الباري ١٢/ ٢٤١.
ومن الأدلة على ما ذهب إليه الجمهور ما رواه سويد بن حنظلة: قال خرجنا نريد رسول الله ﷺ، ومعنا وائل بن حجر، فأخذه عدو له، فتحرج الناس أن يحلفوا، فحلفت أنا أنه أخي، فقال: «صدقت المسلم أخو المسلم» أخرجه أبو داود في سننه، في الأيمان والنذور، باب المعاريض في اليمين، ح٣٢٥٣ (سنن أبي داود مع عون المعبود ٩/ ٥٩)؛ وابن ماجه، في الكفارات، باب من ورى في يمينه، ح٢١١٩ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ٢/ ٥٥١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٣/ ٢٤٠. وانظر في هذه المسألة: بدائع الصنائع ٣/ ٣٦؛ مغني المحتاج ٦/ ١٨٢؛ الإنصاف ٢٨/ ٥ ـ ٦؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٢/ ٨٦؛ عون المعبود ٩/ ٥٨ ـ ٥٩.

(٤) انظر: الثوابت والمتغيرات ص٢٥٢.

(٥) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١٠٧.

عليه وسلم ولم يفعله، ففعله الآن بدعة»[١].

ويمكن أن يجاب على هذا الاستدلال: بأنه لا يُسَلَّم بهذا التشبيه لسببين:

الأول: أن المجتمع المكي آنذاك كان مجتمعاً كافراً بأفراده ونظامه، ومجتمعنا في هذا العصر ليس كذلك.

الثاني: أن مشاركة النبي ﷺ في دار الندوة كان يقتضي أن يترك دعوته في تسفيه أحلام قريش وأصنامها، بخلاف مشاركة النائب المسلم في المجالس التشريعية في النظم المعاصرة، فإنه يفتح الباب على مصراعيه، للدعوة إلى الله والمطالبة بتحكيم شرعه[٢].

٥ ـ أن المشاركة في المجالس التشريعية تكريس للنظام الذي يحكم بغير ما أنزل الله[٣]، وهذا من التعاون على الإثم والعدوان، الذي نهى الله عنه في قوله: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

ويمكن أن يجاب على هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم بأن المشاركة في المجالس التشريعية تكريس للنظم التي تحكم بغير ما أنزل الله، بل إن المشاركة في هذه المجالس، محاولة لإصلاح هذه الأنظمة، عن طريق استغلال القنوات البرلمانية، واللعبة الديمقراطية في تأييد الدين و«إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»[٤]، والله أعلم.

---

(١) الشرح الممتع ١٥/١٤؛ وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٢/١٠٢.
(٢) انظر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية ص١١٣ ـ ١١٤.
(٣) المرجع السابق ص١٠٧؛ إشكاليات الديمقراطية ص٩١.
(٤) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب: إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، ح٣٠٦٢ (صحيح البخاري مع الفتح ٦/٢٠٧)؛ ومسلم في الإيمان، باب: لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، ح٣٠١ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/٣٠٤).

٦ ـ أن التجربة قد أثبتت فشل الإسلاميين في الوصول إلى الحكم عن طريق خوض اللعبة الديمقراطية ممثلةً في المشاركة في المجالس التشريعية، بل كلما اقتربوا من الوصول إلى الحكم، قطع العلمانيون عليهم الطريق وأزاحوهم عن طريق الانقلابات العسكرية[١].

ويمكن أن يجاب على هذا الإيراد: بأن الوصول إلى الحكم ليس الهدف الوحيد من المشاركة في المجالس التشريعية، بل هو هدفٌ من جملة أهداف، لو لم يتحقق منها إلا نشر الدعوة وإقامة الحجة لكفى، مع أن التجربة قد أثبتت أن المصالح المترتبة على المشاركة في هذه المجالس كثيرة ولا ينكرها إلا مكابر، مع التسليم بأن هذه المصالح تختلف من بلدٍ إلى بلد والله أعلم.

ثالثاً: الترجيح:

وبعد العرض السابق لأدلة الفريقين، وما أورد عليها من مناقشات فإن الذي يظهر ـ والله تعالى أعلم ـ أن المشاركة في عضوية المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية، وإن كان الأصل فيه المنع، إلا أنه يتوجه القول بمشروعيته كوسيلة من وسائل التغيير، إذا غلب على ظن المتصدين لهذا الأمر[٢]، أن المشاركة في هذه المجالس يجلب للإسلام والمسلمين مصلحةً راجحة، أو يدرأ عنهم مفسدة راجحة. مع التأكيد على أن مشروعية المشاركة تتوقف ـ من وجهة نظري ـ على الشروط الآتية:

---

(١) انظر: مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية ص٩٢؛ فقه الشورى ص٢٣١.

(٢) ممن يجب أن يجتمع فيهم: فقه الشرع، وفقه الواقع، وفي هذا الشأن يقول ابن القيم «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم، من الفتوى والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ ثم يطبق أحدهما على الآخر» إعلام الموقعين ١/ ٦٩؛ وانظر: الطرق الحكمية ص١٣.

١ ـ أن تكون المشاركة بقصد نصرة الحق وتخفيف الظلم، وتقليل الفساد، ولا بد للنائب المسلم من استحضار هذه النية الصالحة.

٢ ـ أن الاعتراض على شريعة الله، أو إقرار أي تشريع يضاد حكم الله كفر بواح ونفاق صراح، وهذه المعاني من الثوابت العقدية التي لا مجال فيها للترخص أو التمحل، ولا تدور في فلك التقديرات السياسية، التي تقوم على أساس الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذ لا مفسدة أعظم من الكفر، ولا مصلحة أعظم من دفعه[(١)].

٣ ـ أن معقد الولاء والبراء هو الإسلام لا غير، ولا يجوز بأي حالٍ من الأحوال أن يتورط حملة الشريعة ـ ممن شاركوا في مثل هذه المجالس ـ في تحالفات ومهادنات تفقدهم تميزهم، ويجرون بعدها إلى تنازلات وترخصات مخزية، قد تكون سبباً في حبوط أعمالهم وهم لا يشعرون[(٢)].

٤ ـ أن شرعية وجود المسلم في هذه المجالس ابتداءً ودواماً منوطٌ بقيامه بواجب الدعوة إلى الله، والانتصار لشرعه، وموالاة أهل الإسلام، وتعرية خصومه، وأنه في الوقت الذي يشعر فيه بأنه عاجزٌ عن القيام بهذه المهمة، فإنه يجب عليه اعتزال هذه المواقع؛ لأن استمراره في هذه المجالس ـ والحالة هذه ـ مشاركة لأصحابها في إثم التشريع بغير سلطان من الله، وادعاء الربوبية على الناس من دون الله[(٣)].

٥ ـ عدم حصر العمل الإسلامي في هذا المسار، بل يجب أن تكون هناك مسارات أخرى لتبليغ الدين وتعبيد الناس لله، ولهذا فإن ما تنتهجه بعض الجماعات الإسلامية من اختزال لجهودها في هذا المسار خطأ

---

(١) الثوابت والمتغيرات ص٢٥٢.

(٢) انظر: الثوابت والمتغيرات ص٢٥٣؛ إشكاليات الديمقراطية ص١١٢ وما بعدها؛ التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ص١٤٦.

(٣) انظر: الثوابت والمتغيرات ص٢٥٥.

ظاهر، لكون هذا المسار غير مأمون العواقب، فقد تختلف قواعد اللعبة ويكون من مصلحة الحكومات المتبرقعة بالديمقراطية أن تهمش دور الجماعات الإسلامية، وبالتالي تذهب جهود هذه الجماعات هباءً منثوراً.

وختاماً.. فإن هذه المسألة من المسائل الاجتهادية التي تدور في فلك السياسة الشرعية، وفقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، ويختلف الحكم فيها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، والحكم فيها للعلماء الراسخين الذين جمعوا بين العلم والعمل وحسن المعتقد، ولا مدخل فيها للعوام وأشباههم، ولا قوة إلا بالله.

الفصل الثاني

مجال الفتيا

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الفتيا.

المبحث الثاني: منزلة الفتيا وحكمها.

المبحث الثالث: الإفتاء بالرأي أصوله وضوابطه.

المبحث الرابع: مدى التزام المفتي بالفتاوى الرسمية.

تمهيد

إن مجال الفتيا هو من ضمن المجالات التي للرأي فيها مجال، وبيان ذلك أن المفتي مأمورٌ بالرد إلى نصوص الكتاب والسنة لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ الآية [النساء: ٥٩]؛ فإن لم يكن في المسألة نصٌّ من كتاب أو سنة فإنه حينئذٍ يجتهد برأيه، ومن هنا كانت الفتيا مجالاً من مجالات التعبير عن الرأي إذا لم يكن ثمَّ نصٌّ، ولا ريب أن الاجتهاد بالرأي له شروطه وضوابطه، التي سبق ذكر شيءٍ منها، وسيأتي الحديث عن بقيتها في هذا الفصل بعون الله تعالى.

وقد تتابعت عبارات علماء السلف في أهمية الاجتهاد بالرأي كشرط من شروط الفتيا، فقد سئل الإمام عبد الله بن المبارك: متى يفتي الرجل؟ فقال: إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي[(١)]. وقيل ليحيى بن أكثم[(٢)]: متى يجب للرجل أن يفتي؟ قال: إذا كان بصيراً بالرأي بصيراً بالأثر[(٣)].

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٧.

(٢) هو: يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن، التميمي المروزي ثم البغدادي، أبو محمد الفقيه العلامة القاضي، ولد في خلافة المهدي، كان واسع العلم بالفقه كثير الأدب، من أئمة السنة، من مصنفاته في الفقه «التنبيه»، توفي بالربذة سنة ٢٤٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٥؛ تهذيب التهذيب ١١/ ١٦٠.

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٣٧.

قال الإمام ابن القيم معلقاً على الأثرين السابقين: «قلت: يريدان بالرأي: القياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة، التي علق الشارع بها الأحكام، وجعلها مؤثرةً فيها طرداً وعكساً»[١].

وسنتطرق في هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ إلى الحديث عن حقيقة الفتيا، وبيان منزلتها، وحكمها التكليفي، مع الكلام عن الاجتهاد بالرأي وأصوله وضوابطه، ثم نختم ذلك بالحديث عن مدى التزام المفتي بالفتاوى الرسمية، وبالله التوفيق.

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٧.

المبحث الأول

حقيقة الفتيا

تعريف الفتيا

أولاً: تعريف الفتيا في اللغة:

الفتيا مشتقةٌ «من: الفَتَى، وهو الشاب الحدث، الذي شبَّ وقوي، فكأنه يُقوّي ما أشكل ببيانه، فيشِبُّ ويصير فتيّاً قوياً»[١].

قال ابن فارس: «الفاء والتاء والحرف المعتل (فتي) أصلان: أحدهما: يدل على طراوة وجدّة، والآخر: على تبيين حكم..»[٢].

وتطلق الفتيا ويُراد بها: تبيين المشكل من الأحكام، والإبانة وما أفتى به الفقيه[٣].

(١) انظر: اللسان (فتا) ١٠/١٨٣.
(٢) معجم المقاييس في اللغة ص٨٢٥ بتصرف يسير.
(٣) انظر: اللسان (فتا) ١٠/١٨٣ ـ ١٨٤.

ثانياً: الفتيا في الاصطلاح:

عُرِّفت الفتيا في الاصطلاح بعددٍ من التعريفات، منها:

١ ـ أنها: الإخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي. وهذا التعريف هو مقتضى كلام ابن حمدان[1] حيث إنه عرف المفتي بأنه «المخبر بحكم الله تعالى لمعرفته بدليله»[2].

٢ ـ أنها: إخبار عن الحكم الشرعي من غير إلزام، كما هو المفهوم من كلام ابن القيم[3].

٣ ـ عرفها القرافي بأنها: «إخبار عن حكم الله في إلزامٍ أو إباحة»[4].

٤ ـ أنها: الاجتهاد، وهو المفهوم من كلام الشوكاني[5].

٥ ـ كما عُرِّفت بأنها «ما يُخبر به المفتي جواباً لسؤال، أو بياناً لحكمٍ من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً»[6].

وبالنظر إلى التعريفات السابقة، فإننا نجد أنها تشترك جميعاً في معنى واحد ألا وهو: الإخبار بالحكم الشرعي. وقد ينفرد بعضها بقيود ليست في بقية التعريفات.

---

(١) هو: أحمد بن حمدان بن شبيب النمري الحراني، نجم الدين أبو علي، برع في الفقه والأصول، ولد سنة ٦٠٣هـ، من مصنفاته: «الرعاية الكبرى» و«الرعاية الصغرى»، توفي سنة ٦٩٥هـ. انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٧١؛ ذيل كشف الظنون ٢/ ٣٣١.

(٢) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص٤، وانظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٣.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ١٥٠؛ ١/ ٣٠؛ بدائع الفوائد ٢/ ٣١٤.

(٤) الفروق ٤/ ٥٣.

(٥) انظر: إرشاد الفحول ص٨٦١.

(٦) أصول مذهب الإمام أحمد ص٧٢٥.

واستناداً إلى ما سبق فإنه يمكن تعريف الفتيا بأنها: الإخبار بحكم الله تعالى باجتهادٍ عن دليل شرعي، لمن سأل عنه في واقعةٍ من غير إلزام.

فقيد «باجتهادٍ عن دليل شرعي» يخرج به من أخبر عن الحكم عن تخيل لا عن علم، وكذا يخرج به قول المقلد؛ لأنه حينئذٍ حكاية ونقل، لا فتيا[١]. ولأن المقلد يأخذ بقول غيره من غير معرفة دليله[٢].

وقيد «لمن سأل عنه» يخرج به الإرشاد والتعليم للجاهل ابتداءً من غير سؤال[٣].

وقيد «في واقعةٍ» يخرج به التعليم أيضاً؛ لأن الإخبار بالحكم الشرعي عن سؤالٍ في غير واقعةٍ هو تعليم لا إفتاء[٤].

وقيد «من غير إلزام» يخرج به القضاء؛ لأنه إخبار بحكم الله وإلزامٌ به[٥].

علاقة الفتيا بالاجتهاد

هناك ارتباط قوي بين الفتيا والاجتهاد، حتى إن كثيراً من العلماء، ذكر أن المفتي هو: المجتهد[٦].

والتحقيق في هذه المسألة: أن الإفتاء هو: الإخبار بثمرة الاجتهاد، إذ إن الاجتهاد هو: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»[٧]. والإفتاء: هو الإخبار بحكم الله الذي هو نتيجة الاجتهاد وثمرته[٨].

---

(١) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٤ ـ ١٥.
(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ١٦٦؛ إرشاد الفحول ص٨٦١.
(٣) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٤.
(٤) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٥) انظر: بدائع الفوائد ٢/ ٣١٤؛ إعلام الموقعين ١/ ٣١.
(٦) انظر: إرشاد الفحول ص٨٦١.
(٧) منهاج الوصول مع نهاية السول ٤/ ٥٢٤؛ وانظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٦٢.
(٨) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٥؛ أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٢/ ١١٥٦.

ومما يبين لنا الصلة الوثيقة بين الفتيا والاجتهاد، أن شروط المفتي هي ذاتها شروط المجتهد[(١)]، وقد بين ذلك الإمام الشافعي بقوله: «لا يحل لأحدٍ أن يفتي في دين الله، إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي»[(٢)].

وما ذكره الإمام الشافعي من شروط للمفتي تتضمن ما يشترط في المجتهد. وبالله التوفيق.

الفرق بين الفتيا والقضاء

لكي نبين الفرق بين الفتيا والقضاء، فلا بُدَّ من تعريف القضاء لنقف على حقيقته بعدما عرفنا المراد بالفتيا.

فالمراد بالقضاء في اصطلاح أهل الفقه هو: «تبيين الحكم الشرعي، والإلزام به، وفصل الخصومات[(٣)]».

وقد ذكر العلماء جملةً من الفروق بين الفتيا والقضاء، منها:

---

(١) انظر: المسودة ص٥٤٦. إلا أنه يشترط في المفتي بالإضافة إلى الاجتهاد: الإسلام والتكليف والعدالة، وهذا بالإجماع. انظر: صفة الفتوى ص١٣.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣٢؛ إعلام الموقعين ١/ ٣٧.

(٣) شرح منتهى الإرادات ٣/ ٤٨٥.
وانظر: أنيس الفقهاء ص٢٢٨؛ تبصرة الحكام ١/ ٩؛ نهاية المحتاج ٨/ ٢٣٥.

١ ـ أن الفتيا إخبارٌ عن حكم الله تعالى ولا إلزام فيها إلا إذا كان المستفتي مقلداً لمذهب المفتي[١]، أو لم يكن في البلد إلا مفتٍ واحد[٢].

أما القضاء فإنه ملزمٌ للخصوم على كل حال[٣].

٢ ـ أن فتيا المفتي عامة للمستفتي وغيره، بخلاف قضاء القاضي فإنه خاصٌ بالمحكوم عليه[٤].

٣ ـ أن الفتيا تدخل في كل أبواب الفقه، أما القضاء فلا يدخل إلا فيما يقع فيه التنازع من مصالح الدنيا؛ كالمعاوضات والنكاح وتوابعه[٥]. وبالتالي فإن الفتيا أعم متعلقاً من القضاء.

٤ ـ أن الفتيا قد تكون بالقول أو الفعل أو الكتابة أو الإشارة، أما القضاء فلا يكون إلا بلفظ منطوق[٦].

٥ ـ أن الفتيا تكون في الأمور الواجبة والمستحبة والمحرمة والمكروهة، أما القضاء فلا يكون إلا في الأمور الواجبة أو المحرمة أو المباحة، ولا مدخل له في الأمور المكروهة والمستحبة[٧].

٦ ـ أن الفتيا أوسع من القضاء، فتجوز فتيا العبد والحر والمرأة والرجل والقريب لقريبه، وتجوز من الأمي والأخرس بكتابته، بخلاف القضاء فإنه لا يجوز قضاء العبد، والمرأة والقريب لقريبه، ولا الأخرس ولو كانت إشارته مفهمة[٨].

---

(١) انظر: الإحكام للقرافي ص٢٠.
(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/٢٣٧؛ أدب الفتوى لابن الصلاح ص١٤٩.
(٣) انظر: إعلام الموقعين ١/٣٠؛ تهذيب الفروق ٤/٩٦.
(٤) انظر: إعلام الموقعين ١/٣٠ ـ ٣١.
(٥) انظر: الفروق ٤/٤٨؛ تهذيب الفروق ٤/٩٦.
(٦) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٦؛ مباحث في أحكام الفتوى ص٣٣.
(٧) انظر: المرجعين السابقين ص١٧ ـ ١٨؛ ص٣٤.
(٨) انظر: أدب الفتوى ص٥٦؛ المسودة ص٥٥٥.

٧ ـ أن حكم القاضي في مسائل الاجتهاد لا ينقض بحكم قاض مثله، بخلاف الفتيا فلمفت آخر أن ينظر فيما أفتى فيه غيره ويفتي بخلافه[١].

٨ ـ أن الفتيا تجوز للحاضر والغائب مطلقاً، بخلاف القضاء فإنه لا يجوز على غائبٍ إلا بشروط[٢].

(١) انظر: المسودة ص٥٥٥؛ إعلام الموقعين ٤/ ١٦١.
(٢) انظر: المغني ١٤/ ٩٣؛ إعلام الموقعين ٤/ ١٧٠.
وفي القضاء على الغائب انظر: نظرية الدعوى في الشريعة الإسلامية ص٥٢١.

المبحث الثاني

منزلة الفتيا وحكمها

منزلة الفتيا وخطرها

الفرع الأول: منزلة الفتيا وأهميتها

إن منصب الفتيا «عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل»[(١)] لأن «المفتي قائمٌ في الأمة مقام النبي ﷺ... مخبرٌ عن الله كالنبي، وموقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره...»[(٢)]، «وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات؟... وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب! فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي

(١) المجموع شرح المهذب ١/ ٧٢.
(٢) الموافقات ٥/ ٢٥٣، ٢٥٧.

ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٢٧]، وكفى بما تولاه الله بنفسه شرفاً وجلالةً، إذ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]»(١) ونظراً لجليل قدرها فإن أول «من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين، وخاتم النبيين، عبد الله ورسوله، وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده، فكان يفتي عن الله بوحيه المبين... ثم قام بالفتوى بعده بَرْك الإسلام(٢)، وعصابة الإيمان، وعسكر القرآن، وجند الرحمٰن، أولئك أصحابه ﷺ، ألين الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً...»(٣).

والعلماء والمفتون «... في الأرض بمنزلة النجوم في السماء بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب..»(٤).

ومن المعلوم أن الله ﷻ خلق الخلق لعبادته، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، والعبادة لا تقبل من صاحبها إلا إذا توفر فيها شرطان:

أن يكون العمل خالصاً لوجه الله، وأن يكون صواباً على وفق سنة رسول الله ﷺ، ومن المعلوم أنه ما كُلُّ أحدٍ يوفق إلى إصابة الصواب في عباداته ومعاملاته، مما يجعله مضطراً إلى سؤال أهل العلم واستفتائهم، امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، ومن هنا كان منصب الفتيا عظيم القدر، وكانت حاجة الناس إليه أعظم من حاجاتهم إلى الطعام والشراب؛ لأن فقد الطعام والشراب يفضي إلى الهلاك في الدنيا، أما فقد العلماء والمفتين

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٩.
(٢) البَرْك: هو الصدر، أو وسط الصدر. انظر: اللسان (برك) ١/ ٣٨٨.
(٣) إعلام الموقعين ١/ ٩ ـ ١٠.
(٤) المصدر السابق ١/ ٨.

فإنه يفضي إلى الجهل والضلال والخسران المبين في الدنيا والآخرة.

وما أصدق قول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في وصفه لأهل العلم بأنهم: «.. يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وما أقبح أثر الناس عليهم. ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين...»[1]، وبهذا يتبين لنا أهمية منصب الإفتاء وشدة حاجة الناس إليه، وبالله التوفيق.

الفرع الثاني: خطر الفتيا والوعيد لمن أفتى بغير علم

لقد استفاض كلام العلماء في التحذير من التجاسر على الفتيا والتساهل في أمرها، وما ذلك إلا لأنّ المفتي موقعٌ عن الله تعالى، قال محمد بن المنكدر[2]: «إن العالم بين الله وبين خلقه، فلينظر كيف يدخل بينهم»[3]، ولهذا فقد «هاب الفتيا من هابها من أكابر العلماء العاملين، وأفاضل السالفين والخالفين، وكان أحدهم لا تمنعه شهرته بالأمانة، واضطلاعه بمعرفة المعضلات في اعتقاد من يسأله من العامة، من أن يدفع بالجواب، أو يقول: لا أدري، أو يؤخر الجواب إلى أن يدري...»[4] ومن الأمثلة على ذلك:

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٧.

(٢) هو: محمد بن المنكدر بن عبد الله بن الهُدير القرشي التيمي المدني، الإمام الحافظ القدوة، ولد سنة بضع وثلاثين، قال فيه مالك: كان ابن المنكدر سيد القراء، توفي سنة ١٣٠هـ، وقيل ١٣١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٥٣؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٤٠٧.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقه والمتفقه ٢/ ٣٥٤، برقم١٠٨٨.

(٤) أدب الفتوى لابن الصلاح ص٢٨.

١ ـ عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى[١]: «أدركت مائةً وعشرين من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ، يسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجع إلى الأول»[٢].

وفي رواية: «ما أحدٌ منهم يحدث حديثاً، إلا ودَّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا يسأل عن فتيا إلا ودَّ أن أخاه كفاه الفتيا»[٣].

٢ ـ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «يا أيها الناس من سئل عن علم يعلمه؛ فليقل به، ومَنْ لم يكن عنده علم فليقل: الله أعلم؛ فإن من العلم أن تقول لما لا تعلم: الله أعلم، إن الله قال لنبيه: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [ص: ٨٦]»[٤].

٣ ـ عن البراء بن عازب[٥] رضي الله عنه قال: «لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر ما منهم من أحدٍ، إلا وهو يحب أن يكفيه صاحبه الفتوى»[٦].

---

(١) هو: عبد الرحمٰن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي، أبو عبد الله، ويقال: أبو محمد، الإمام العلامة الحافظ الفقيه، ولد في خلافة الصديق أو قبل ذلك، وحدث عن جمع من الصحابة، وقتل رحمه الله بوقعة الجماجم سنة ٨٢هـ وقيل ٨٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٦٢؛ تهذيب التهذيب ٦/ ٢٣٣.

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٣، برقم٦٤٠، وقال محقق الكتاب إسناده صحيح.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في المصدر السابق ٢/ ٢٤، برقم٦٤١، وقال محقق الكتاب إسناده صحيح.

(٤) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٣٢، برقم١٥٥٧، وصححه محقق الكتاب.

(٥) هو: البراء بن عازب بن حارث بن عدي، الأنصاري الحارثي الخزرجي أبو عمارة، الفقيه الكبير من أعيان الصحابة، شهد مع النبي ﷺ غزوات كثيرة واستصغر يوم بدر، توفي سنة ٧٢هـ وقيل ٧١هـ. انظر: الاستيعاب ١/ ٢٣٩؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ١٩٤.

(٦) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٤٩، برقم١٠٧٦، وقال محقق الكتاب: إسناده صحيح.

٤ ـ وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «إن مَنْ أفتى الناس في كل ما يسألونه عنه لمجنون»(١).

والآثار في هذا المعنى كثيرة، وهي تدل على استشعار السلف الصالح لخطورة منصب الفتيا، وعِظم التبعة والمسؤولية على مَنْ تصدر لهذا الأمر.

وما تقدم من آثار عن السلف الصالح من تحذير من الفتيا إنما هو في حق من تأهل لها، وتوفرت فيه شروطها، أما من تجرأ عليها وهو ليس من أهلها، فقد ارتكب كبيرةً من أعظم الكبائر، وفي هذا يقول ابن القيم رحمه الله: «وقد حرم الله سبحانه القول عليه بغير علم في الفتيا والقضاء، وجعله من أعظم المحرمات، بل جعله في المرتبة العليا منها، فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، فرتب المحرمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثنّى بما هو أشد تحريماً منه وهو الإثم والظلم، ثم ثلث بما هو أعظم تحريماً منهما وهو الشرك به سبحانه، ثم ربَّع بما هو أشد تحريماً من ذلك كله؛ وهو القول عليه سبحانه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله، وفي دينه وشرعه.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٧﴾﴾ [النحل: ١١٦، ١١٧]، فتقدم إليهم سبحانه بالوعيد على الكذب عليه في أحكامه، وقولهم لما لم يحرمه: هذا حرام، ولما لم يحله: هذا حلال، وهذا بيان منه سبحانه أنه لا يجوز للعبد أن يقول: هذا حلال وهذا حرام إلا بما علم أن الله سبحانه أحله وحرمه»(٢).

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٢٣، برقم٢٢٠٤، وصححه محقق الكتاب.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣١.

حكم الفتيا

الفتيا تدور عليها الأحكام التكليفية الخمسة، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: وجوب الفتيا: ويكون ذلك الوجوب إما عينياً وإما كفائياً:

١ ـ فتكون الفتيا واجبة وجوباً عينياً، في حالتين:

الأولى: إذا استفتي المفتي وكان أهلاً للإفتاء، والحاجة قائمة وليس في البلد عالم آخر؛ فإنه يتعين عليه الجواب[(١)].

ودليل ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

وقال ﷺ: **«من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة»**[(٢)].

الثانية: أن يكون أهلاً للفتيا وقد عينه ولي الأمر لإفتاء الناس ورضي المفتي بذلك، وكانت الحاجة قائمة إلى إجابة المستفتي[(٣)].

ففي هاتين الحالتين تجب الفتيا على المفتي وجوباً عينياً، بشرط «أن يأمن المفتي غائلة الفتوى، فإن لم يأمن غائلتها، وخاف من ترتب شرٌّ أكثر من الإمساك عنها؛ أمسك عنها»[(٤)].

٢ ـ وتكون الفتيا واجبةً على الكفاية إذا كان في البلد أكثر من مفتٍ

---

(١) انظر: أدب الفتوى لابن الصلاح ص٥٨؛ المسودة ص٥١٢.

(٢) أخرجه أبو داود، في العلم، باب: كراهية منع العلم، ح٣٦٥٤ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٠/٦٧)؛ والترمذي، في العلم، باب: ما جاء في كتمان العلم، ح٢٧٨٧ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٧/٤٠٧)، وابن ماجه، في السنة، باب: من سئل عن علم فكتمه، ح٢٦٤ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي ١/١٧١) وصححه الألباني في صحيح الجامع ٥/٢٩٩ برقم٦١٦٠.

(٣) انظر: مباحث في أحكام الفتوى ص٣٩؛ الفتيا ومناهج الإفتاء ص٢٤.

(٤) إعلام الموقعين ٤/١٢٠.

متأهل للفتيا، فهنا لا تتعين الفتيا على واحدٍ منهم بعينه، بل هي فرض كفايةٍ عليهم[(١)].

ثانياً: استحباب الفتيا: تستحب الفتيا إذا سئل المفتي عن قضايا متوقعة الحدوث، فهنا يستحب له أن يجيب عنها، قال الإمام ابن القيم: «وإن كان وقوعها ـ أي: المسألة ـ غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها، ليكون منها على بصيرةٍ إذا وقعت؛ استحب له الجواب بما يعلم، ولا سيما إذا كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر بها نظائرها..»[(٢)].

ثالثاً: حرمة الفتيا: تحرم الفتيا إذا كان المسؤول جاهلاً[(٣)] لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ۝١١٦﴾ [النحل: ١١٦].

ومن الأحوال التي تحرم فيها الفتيا ـ كما يقول ابن القيم ـ: «.. إذا جاءته ـ أي: المفتي ـ مسألة فيها تحيل على إسقاط واجب، أو تحليل محرم، أو مكر أو خداع، أن يعين المستفتي فيها...»[(٤)].

رابعاً: كراهة الفتيا: فتكره الفتيا إذا سئل المفتي عن مسألة نادرة الوقوع، أو عن الشيء قبل وقوعه[(٥)].

«واحتج الشافعي على كراهة السؤال عن الشيء قبل وقوعه بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن

---

(١) انظر: أدب الفتوى لابن الصلاح ص٥٨؛ المسودة ص٥١٢.
(٢) إعلام الموقعين ٤/ ١٧٠؛ وانظر: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٨٣؛ الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٢.
(٣) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٢٧؛ إعلام الموقعين ١/ ٣١.
(٤) إعلام الموقعين ٤/ ١٧٦؛ مباحث في أحكام الفتوى ص٣٩.
(٥) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ١٧٠.

تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ [المائدة: ١٠١]»[١].

كما يكره للمفتي أن يفتي إذا عرضَ له ما يخرجه عن حال الاعتدال كالغضب الشديد، والجوع المفرط، والهم المقلق وما إلى ذلك[٢].

خامساً: تباح الفتيا فيما عدا الأحوال السابقة[٣]، والله أعلم.

---

(١) شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٨٥؛ وانظر: الرسالة ص١٥١ هامش.
(٢) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٣) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص٥١٣، مباحث في أحكام الفتوى ص٤٠.

المبحث الثالث

الإفتاء بالرأي، أصوله وضوابطه

تمهيد

إن من الأمور المتفق عليها بين العلماء؛ أن الواجب على المفتي إذا عُرضت عليه مسألةٌ منصوصٌ على حكمها بنصٍّ قطعي الدلالة والثبوت من الكتاب والسنة؛ أن يفتي السائل بمقتضى النص، وهذا هو مقتضى الانقياد والتسليم لله ﷻ قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، والنصوص في هذا المعنى كثيرة.

كما أن المسائل التي أجمعت عليها الأمة إجماعاً يقينياً؛ يجب على المفتي أن يفتي فيها بمقتضى الإجماع، ولا يحل له مخالفته، حيث إن الإجماع يؤول إلى نصوص الكتاب والسنة؛ لأنه «.. لا يوجد مسألة يتفق

الإجماع عليها إلا وفيها نص»[(١)].

وفي وجوب اتباع الكتاب والسنة وما أجمعت عليه الأمة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. فدين الإسلام مبني على اتباع كتاب الله وسنة نبيه، وما اتفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هي أصولٌ معصومة...»[(٢)].

أما إذا لم يوجد في المسألة المعروضةِ على المفتي نصٌّ من كتاب أو سنةٍ أو إجماعٍ؛ فهنا يأتي دور الاجتهاد بالرأي، وقد تقدم معنا تعريف الاجتهاد، والأدلة على مشروعيته[(٣)]، وسنتطرق فيما يلي لنبذة مختصرة عن نطاق الاجتهاد بالرأي، وأصوله وضوابطه، والله المستعان.

نطاق الاجتهاد بالرأي

إن ميدان الاجتهاد بالرأي، ونطاقه ينحصر في مجالين:

المجال الأول: الاجتهاد في النصوص: تفهماً واستنباطاً وتطبيقاً وهذا بطبيعة الحال لا يكون في النصوص قطعية الدلالة والثبوت التي يتّضح فيها مراد الشارع، دون لبس أو غموض؛ كالنصوص المتعلقة بالعقائد، والعبادات[(٤)].

وقد أشار الإمام ابن القيم إلى هذا النوع من الاجتهاد بالرأي المحمود ـ كما سبق ـ بقوله: «النوع الثاني من الرأي المحمود: الرأي الذي يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها. كما قال عبدان: سمعت

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩/ ١٩٥، وانظر: ضمن هذا البحث.

(٢) المصدر السابق ٢٠/ ١٦٤؛ وانظر: نفس المصدر ١٩/ ٥.

(٣) انظر ص٥٧ ـ ٥٨.

(٤) انظر: المناهج الأصولية ص٤١ ـ ٤٢.

عبد الله بن المبارك يقول: «ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث». وهذا هو الفهم الذي يختص الله به من يشاء من عباده»[١].

وفي هذا الصدد يقول الإمام الغزالي: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع...»[٢].

وهذا يدل على أن الإمام الغزالي لا يقصر الاجتهاد على ما لا نصَّ فيه، بل قد يكون في نطاق النصوص، وقد عبر عن ذلك بالاصطحاب المطلق بين «الرأي والشرع»[٣].

ومن الأمثلة على هذا النوع من الاجتهاد: اجتهاد الصحابة في العول في الفرائض، وقد تقدم بيان ذلك[٤].

المجال الثاني: الاجتهاد بالرأي عند عدم النص:

وأصول الاجتهاد بالرأي عند عدم النص، هي بعض المصادر التبعية للتشريع الإسلامي كالقياس، والاستصحاب، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، والاستحسان[٥].

وسنتناول في الفرع التالي التعريف بهذه الأصول بشيءٍ من الإيجاز، والله الموفق.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٦٥، وانظر: ص٤٥ من هذا البحث.
(٢) المستصفى ١/ ٤.
(٣) انظر: المناهج الأصولية ص٣٣.
(٤) انظر: ص٤٦ من هذا البحث.
(٥) انظر: إرشاد الفحول ص٦٧١؛ المدخل الفقهي العام ١/ ١٧٤؛ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان ص١٠٢؛ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. محمد فوزي فيض الله ص٤٧.

أصول الاجتهاد بالرأي فيما لا نصَّ فيه

الأصل الأول: القياس:

أولاً: تعريفه:

القياس في اللغة: التقدير والمساواة[١].

وأما في الاصطلاح: فهو «إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت»[٢].

ثانياً: حجيته:

القياس من الأدلة المتفق عليها عند جمهور العلماء[٣]، خلافاً للظاهرية[٤].

ولا شك أن القياس منه ما هو حق ومنه ما هو باطل[٥].

وقد أفاض علماء الأصول في بيان صحيح القياس من فاسده عند كلامهم على شروطه وقوادحه.

والقياس إنما يصار إليه في حال الضرورة عند فقد النص من الكتاب أو السنة.

وفي هذا يقول الإمام الشافعي: «ونحكم بالإجماع ثم بالقياس وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة؛ لأنه لا يحل القياس والخبر

---

(١) انظر: اللسان (قيس) ١١/ ٣٧٠؛ معجم مقاييس اللغة ص٨٦٧، ٨٦٨.
(٢) منهاج الوصول مع شرحه نهاية السول ٤/ ٢.
وهناك تعريفات كثيرة للقياس انظرها في: البرهان ٢/ ٧٤٥؛ الإحكام للآمدي ٣/ ٢٦٢؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٦.
(٣) انظر في حجية القياس المصادر السابقة.
(٤) انظر: الإحكام لابن حزم ٨/ ٥١٥ ـ ٥٥٦.
(٥) انظر: إعلام الموقعين ١/ ١٠٣.

موجود، كما يكون التيمم طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء...»[١].

ثالثاً: أقسام القياس:

ينقسم القياس إلى عدة أقسام بالنظر إلى اعتبارات مختلفة، وذلك كالتالي:

أ ـ ينقسم القياس بالنظر إلى قوته وضعفه إلى قياس جلي، وقياس خفي[٢].

١ ـ القياس الجلي وهو: ما قُطِعَ فيه بنفي الفارق المؤثر، أو كانت العلة فيه منصوصاً أو مجمعاً عليها.

فهذه ثلاث صور:

الصورة الأولى: ما قُطِع فيه بنفي الفارق المؤثر. ومثاله: قياس إحراق مال اليتيم على أكله في الحرمة الثابتة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ۝١٠﴾ [النساء: ١٠].

الصورة الثانية: ما كانت العلة فيه منصوصاً عليها، ومثاله قوله ﷺ: **«إنما جُعِلَ الاستئذان من أجل البصر»**[٣].

الصورة الثالثة: ما كانت العلة فيه مجمعاً عليها، ومثاله: الإجماع على تأثير الصغر في الولاية على المال.

---

(١) الرسالة للشافعي ص٥٩٩؛ وانظر: إعلام الموقعين ١/٥٣.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/٣؛ شرح الكوكب المنير ٤/٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) أخرجه البخاري، في الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ح٦٢٤١ (صحيح البخاري مع الفتح ١١/٢٠٦) واللفظ له؛ ومسلم في الآداب، باب: تحريم النظر في بيت غيره، ح٥٦٠٣ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٣/٣٦١).

٢ ـ القياس الخفي: ما لم يقطع فيه بنفي الفارق، ولم تكن علته منصوصاً أو مجمعاً عليها، ومثاله: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، بجامع القتل العمد العدوان، لإثبات وجوب القصاص في المثقل.

ب ـ ينقسم القياس بالنظر إلى علته إلى ثلاثة أقسام[1]:

١ ـ قياس العلة: هو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع.

ومثاله: قياس الحشيشة المسكرة على الخمر في التحريم بجامع الإسكار.

٢ ـ قياس الدلالة: هو إلحاق الفرع بالأصل بدليل العلة.

والمراد بدليل العلة: لازمها أو أثرها أو حكمها.

فمثال إلحاق الفرع بالأصل بجامع لازم العلة: قياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة.

ومثال إلحاق الفرع بالأصل بجامع حكم العلة؛ كالقول في مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة، إنه قطع موجبٌ لوجوب الدية عليهم، فيكون موجباً لوجوب القصاص عليهم، كما لو قتل جماعةٌ واحداً، فوجوب الدية على الجماعة، ليس نفس العلة الموجبة للقصاص بل حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص، بدليل اطرادها وانعكاسها، كما في القتل العمد العدوان والخطأ وشبه العمد.

ومثال إلحاق الفرع بالأصل بجامع أثر العلة: كالقول في القتل

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤/٤؛ إعلام الموقعين ١/١٠٤؛ البحر المحيط ٥/٣٦؛ شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني عليه ٢/٣٤١.

بالمثقل، قتلٌ أثم به صاحبه من حيث كونه قتلاً، فوجب عليه القصاص كالجارح، فكونه إثماً ليس هو بعلةٍ بل أثرٌ من آثارها.

٣ ـ القياس في معنى الأصل: وهو ما كان بإلغاء الفارق، فلا يحتاج إلى التعرض إلى الجامع.

ومثاله: إلحاق البول في إناء ثم صبه في الماء الراكد، بالبول في الماء الراكد مباشرةً.

وبعد، فهذه نبذة مختصرة جداً عن الأصل الأول من أصول الاجتهاد بالرأي، بل أهم أصوله، وما أصدق ما وصفه به إمام الحرمين أبو المعالي الجويني حيث يقول: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية... فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب»[(١)].

الأصل الثاني: الاستصلاح (أو المصلحة المرسلة):

وقد تقدم الكلام عليها[(٢)].

الأصل الثالث: سد الذرائع:

أولاً: تعريفه:

الذرائع في اللغة: جمع ذريعة، ولها في اللغة معانٍ عدة منها الوسيلة. وقد تذرع فلان بذريعة؛ أي: توسل[(٣)].

وفي الاصطلاح: فالمراد بها «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»[(٤)]

(١) البرهان ٧٤٣/١.
(٢) انظر: ص١٤٠ من هذا البحث.
(٣) انظر: اللسان (ذرع) ٣٧/٥؛ المصباح (الذراع) ٢٠٧/١.
(٤) الموافقات ١٨٣/٥.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. الذريعة ما كان وسيلةً وطريقاً إلى الشيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء: عبارة عما أفضت إلى فعل محرم»[١].

وسد الذرائع على هذا المعنى هو: حسم مادة الفساد بمنع الوسائل المفضية إليه[٢].

وسد الذرائع مبني على أصل مراعاة المآل كما سبق وأن بيناه[٣].

ثانياً: حجيته:

المشهور عند العلماء أن أصل سدِّ الذرائع؛ حجةٌ عند الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل[٤]؛ ويخالفهما في ذلك الإمامان أبو حنيفة والشافعي[٥].

والتحقيق في هذه المسألة ـ كما يقول الإمام القرافي ـ أن الذرائع ثلاثة أقسام[٦]:

الأول: أجمعت الأمة على سدِّه ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، وإلقاء السم في أطعمتهم، وسبّ الأصنام عند مَنْ يعلم من حاله أنه يَسبُّ الله تعالى عند سبها.

الثاني: أجمعت الأمة على عدم سدّه؛ كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/١٨٩.
(٢) انظر: سد الذرائع للبرهاني ص؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص٥٧٢.
(٣) انظر ص١٦٠ من هذا البحث.
(٤) انظر: الموافقات ٥/ ١٨٢ وما بعدها؛ إعلام الموقعين ٣/ ١٠٨ وما بعدها.
(٥) انظر: مالك للشيخ أبي زهرة ص٤٠٥؛ الأدلة المختلف فيها ص٥٧٣؛ سد الذرائع للبرهاني ص٦٧٩؛ قاعدة سد الذرائع ص١٢٦، ١٢٧، ١٣٧.
(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٥٣؛ الفروق ٣/ ٢٦٦؛ الموافقات ٣/ ٥٤.

والثالث: ما اختلفوا فيه: كبيوع الآجال[(١)].

ثم قال القرافي بعد ذكر هذا التقسيم: «... فحاصل القضية أننا قلنا بسد الذرائع أكثر، لا أنها خاصة بنا»[(٢)].

وأما أبو حنيفة، فإن الناظر في فقهه ليجد أنه أعمل قاعدة سد الذرائع في أكثر من موضع إلا أنه كان يؤثر القياس عليها عند التعارض، استناداً للمصلحة[(٣)].

وقد مال الشاطبي إلى أن الإمام الشافعي يقول بأصل سدِّ الذرائع، وإنما خالف في مسألة بيوع الآجال لمعارض راجح عنده[(٤)].

ويقول الشيخ أبو زهرة: «ونحن نميل إلى أن العلماء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع وإن لم يسموه بذلك الاسم»[(٥)].

والأدلة على وجوب سَدِّ الذرائع كثيرةٌ، أوصلها الإمام ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين إلى تسعةٍ وتسعين دليلاً، فانظرها إن شئت وبالله التوفيق[(٦)].

---

(١) بيوع الآجال: هي بيوع الذرائع الربوية، والتي ظاهرها الصحة، لو نُظِرَ إليها مفككة كل عقدٍ على حدة، لكن تكتنفها تهمة التوصل بها إلى باطن محظور لكثرة قصد ذلك منها، ولها صور كثيرة منها بيع العينة والبيع والسلف والقرض الذي يجر نفعاً. انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص١٠٣.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص٣٥٣.

(٣) انظر: مناهج التشريع الإسلامي للبلتاجي ١/ ٣٧٢؛ الضرر في الفقه الإسلامي ١/ ٥١٧، وفيه عددٌ من الأمثلة على اعتبار الإمام أبي حنيفة لقاعدة سد الذرائع.

(٤) انظر: الموافقات ٥/ ١٨٢ ـ ١٨٥.

(٥) مالك لأبي زهرة ص٤١٦.

(٦) انظر: إعلام الموقعين ٣/١٠٨ ـ ١٢٦؛ الفتاوى الكبرى ٣/٢٥٨ ـ ٢٦٤؛ قاعدة سد الذرائع ص١٤٠ ـ ١٨٤.

ثالثاً: أمثلة تطبيقية على الاعتماد على مبدأ سد الذرائع في الاجتهاد بالرأي:

لقد اعتمد العلماء من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فمن بعدهم على مبدأ سد الذرائع، في العديد من المسائل الاجتهادية، ومن ذلك:

١ ـ قضاء عمر ﷺ بقتل الجماعة بالواحد[١]، واتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك؛ لأن معنى القصاص المساواة؛ وإنما قالوا بذلك لئلا يكون عدم القصاص؛ ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء[٢].

٢ ـ جمع عثمان ﷺ المصحف على حرفٍ واحدٍ من الأحرف السبعة[٣]؛ لئلا يكون ذريعةً إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابة ﷺ[٤].

٣ ـ أن عثمان ﷺ ورث المطلقة المبتوتة، التي طلقها زوجها في مرض الموت[٥]. حيث يتهم المطلق بقصد حرمانها من الميراث، وإن لم يقصد الحرمان؛ لأن الطلاق ذريعة للمحظور السابق[٦].

والأمثلة في هذا الباب كثيرة[٧]، والله المستعان.

---

(١) أخرجه مالك، في العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، ح١٦٨٨ (موطأ مالك مع شرح الزرقاني ٤/ ٢٤٨)؛ وعبد الرزاق، في العقول، باب النفر يقتلون الرجل، ح١٨٠٧٣ (المصنف ٩/ ٤٧٥)، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٧/ ٢٥٩، برقم٢٢٠١.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١١٤.

(٣) تقدم تخريجه ص٥٤.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٢٦.

(٥) أخرجه الشافعي في مسنده، كتاب الطلاق والرجعة، (مسند الشافعي مع الأم ٩/ ٤٨٣)، وقال الألباني: إسناده صحيح، انظر: إرواء الغليل ٦/ ١٦٠، برقم١٧٢١.

(٦) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ١١٤.

(٧) انظر: قاعدة سد الذرائع ص٢٧٣ ـ ٤٦١؛ علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص٨٠؛ أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٤١.

الأصل الرابع: الاستحسان:

أولاً: تعريفه:

الاستحسان في اللغة: استفعال من الحُسْن، وهو: عَدُّ الشيء حسناً[١].

وأما في الاصطلاح: فهو «العدول بالمسألة عن مثل ما حُكِمَ به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى»[٢].

ثانياً: أقسام الاستحسان:

ينقسم الاستحسان بالنظر إلى ما عُدِلَ عنه وما عُدِلَ إليه، إلى قسمين[٣]:

الأول: استثناء أمر جزئي من أصل كلي:

فإذا عرضت للمجتهد مسألة تندرج تحت قاعدة عامة، أو يتناولها أصلٌ كُلِّي، ووجد المجتهد دليلاً خاصاً، يقتضي استثناء هذه الجزئية من الأصل الكلي، والعدول بها عن حكم نظائرها إلى حكم آخر للدليل الخاص الذي قام في نفسه، فهذا العدول الاستثنائي يسمى الاستحسان.

الثاني: ترجيح قياس خفي على قياسٍ جلي:

فإذا عرضت للمجتهد مسألة يتنازعها قياسان: الأول ظاهر جلي يقتضي حكماً معيناً، والثاني قياسٌ خفي يقتضي حكماً آخر، وقام عند

(١) انظر: اللسان (حسن) ٣/١٧٧؛ المعجم الوجيز (حَسُنَ) ص١٥١.
(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤/١٥٨.
وللاستحسان تعريفات أخرى، انظر: المستصفى ٢/ ٤٧٥ ـ ٤٧٧، المسودة ص٤٥١ وما بعدها؛ إرشاد الفحول ص٧٨٦.
(٣) انظر: علم أصول الفقه لخلاف ص٨٠ ـ ٨٢؛ الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان ص٢٣١ ـ ٢٣٢؛ أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٣٩.

المجتهد دليلٌ يقتضي العدول عن مقتضى القياس الجلي إلى القياس الخفي، فهذا العدول يسمى استحساناً.

ومن الأمثلة على استثناء مسألةٍ جزئية من أصل كلي: جواز عقد الاستصناع[١] مع أن الأصل عدم الجواز لكونه بيع معدوم، ولكن استثني هذا العقد استحساناً؛ لتعامل الأمة به من غير نكير[٢].

ومن الأمثلة على العدول عن قياس جلي إلى قياسٍ خفي: أن الحكم المقرر عند فقهاء الحنفية في الحقوق الارتفاقية، كحق الشرب والمسيل والمرور للأرض الزراعية، أنها لا تدخل في عقد البيع دون النص عليها، فهل يثبت هذا الحكم نفسه عند وقفها دون نصٍّ عليها في العقد أم لا؟ قال الحنفية: القياس عدم دخولها، والاستحسان دخولها. وذلك لأن وقف الأرض الزراعية يتجاذبها قياسان، الأول: قياسها على البيع، والثاني: قياسها على الإجارة. والأول هو الأظهر المتبادر إلى الذهن، بجامع ما في البيع والوقف من إخراج الملك من مالكه. ومقتضى هذا القياس الجلي عدم دخول الحقوق الارتفاقية في الوقف تبعاً للأرض بدون ذكرها والنص عليها، كما هو الحكم في البيع.

والقياس الثاني: قياسها على الإجارة، بجامع أن كُلّاً من الإجارة والوقف يفيد ملك الانتفاع بالعين ولا يفيد تملك رقبتها، وهذا قياس خفي، لا يتبادر إلى الذهن بل يحتاج إلى شيءٍ من التأمل، ومقتضى هذا القياس الخفي دخول الحقوق الارتفاقية في الوقف تبعاً بلا حاجةٍ للنص عليها، كما هو الحكم في الإجارة، فترجيح المجتهد للقياس الخفي على القياس الجلي هو الاستحسان ووجهه: أن القياس الخفي أقوى تأثيراً من

---

(١) الاستصناع: هو العقد على مبيع موصوف في الذمة اشترط فيه العمل. انظر: معجم لغة الفقهاء ص٦٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٤/٧؛ أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٤٤.

القياس الجلي؛ لأن المقصود من الوقف الانتفاع بالموقوف لا تملك رقبته، وحيث إن الانتفاع لا يتأتى بدون حقوق العقار الارتفاقية فيلزم دخولها في الوقف تبعاً، كما هو الحكم في الإجارة[١].

ثالثاً: حجيته:

اختلف العلماء في حجيّة الاستحسان فمنهم مَنْ قال: إنه حجةٌ وهم الحنفية والمالكية والحنابلة[٢].

ومنهم من أنكر حجيته وهم: الشافعية[٣].

والتحقيق ـ والله أعلم ـ أن الخلاف بين العلماء في حجية الاستحسان هو خلاف لفظي، إذ الكل متفقون على إنكار الاستحسان المبني على محض العقل والقول بالرأي والتشهي من غير دليل شرعي. قال الإمام البزدوي[٤]: «أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ أجل قدراً، وأشد ورعاً من أن يقول في الدين بالتشهي...»[٥].

وقال الإمام السمعاني[٦]: «إذا كان الاستحسان هو الحكم بما

---

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه ص٢٣١ ـ ٢٣٢؛ علم أصول الفقه لخلاف ص٨٠ ـ ٨٢.
وهناك تقسيم آخر للاستحسان بالنظر إلى دليله، انظره في: كشف الأسرار ٤/٦؛ الوجيز في أصول الفقه ص٢٣٣.

(٢) وانظر: كشف الأسرار ٤/٦ ـ ٧؛ مراقي السعود إلى مراقي السعود ص٣٩٩ ـ ٤٠٠؛ روضة الناظر ٢/٥٣١.

(٣) انظر: الرسالة ص٥٠٣ وما بعدها؛ البحر المحيط ٦/٨٧.

(٤) هو: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، أبو الحسن فخر الإسلام، كان إمام الحنفية في بلاد ما وراء النهر، ولد في حدود سنة ٤٠٠هـ، من مصنفاته: «الجامع الكبير» في الفروع، و«كشف الأستار» في التفسير، توفي سنة ٤٨٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/٦٠٢؛ هدية العارفين ١/٦٩٣.

(٥) كشف الأسرار ٤/٤.

(٦) هو: منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي، السمعاني، المروزي، الحنفي =

يهجس في النفس ويستحسن في الطبع فلا شك أنه باطل. . . واعلم أن مرجع الخلاف في هذه المسألة إلى نفس التسمية. فإن الاستحسان على الوجه الذي ظنه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذي يقولونه لتفسير مذهبهم: أنه العدول في الحكم من دليلٍ إلى دليلٍ أقوى منه، فهذا لا ننكره. .»[1].

وبناءً على ما سبق فإن الاستحسان لا يعتبر أصلاً مستقلاً، وليس خارجاً عن الأدلة، ولا يصح القول به بدون دليل، وإذا كان مستنداً إلى دليل فإن الحجة في مستنده، والخلاف الناشئ بسببه راجع إلى الاختلاف في النظر والاستدلال وقوة الشبه، والتحقيق في المعارضة، والترجيح بين الأقيسة والأدلة، واستثناء مسألة من أصل عام، وما إلى ذلك[2].

وفي هذا الصدد يقول الإمام الشوكاني ـ بعدما سرد عدداً من تعريفات الاستحسان ـ: «فعرفت بمجموع ما ذكرنا؛ أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل، لا فائدة فيه أصلاً؛ لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة، فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها أخرى»[3].

= كان، ثم الشافعي، أبو المظفر، الإمام العلامة، مفتي خراسان، شيخ الشافعية، ولد سنة ٤٢٦هـ، من مصنفاته: «قواطع الأدلة»، و«الانتصار بالأثر» في الرد على المخالفين، توفي سنة ٤٨٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٤؛ طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٣٥.

(١) قواطع الأدلة ٤/ ٥٢٠؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٥٥. وانظر الأدلة على حجية الاستحسان: الاعتصام ٢/ ٣٩١؛ أصول مذهب الإمام أحمد ص٥٦٧ وما بعدها؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص١٣٣.

(٢) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص٥٦٣.

(٣) إرشاد الفحول ص٧٨٩؛ وقال التفتازاني في حاشيته على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٩، بعد أن ساق جملةً من تعريفات الاستحسان «وأنت خبير، بأنه على هذه التفاسير، ليس دليلاً خارجاً عما ذُكِرَ من الأدلة».

الأصل الخامس: الاستصحاب:

أولاً: تعريفه:

الاستصحاب في اللغة: استفعال من الصحبة، وهي: الملازمة[١].

وفي الاصطلاح: «استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً»[٢].

ثانياً: أقسام الاستصحاب:

ذكر العلماء للاستصحاب أقساماً أربعة وهي:

١ ـ استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب العدم الأصلي: كبراءة الذمة من التكليف حتى يقوم دليلٌ عليه.

ومن أمثلته: عدم وجوب صلاة سادسة، وعدم وجوب صوم شهرٍ غير رمضان[٣].

وهذا النوع من الاستصحاب لا خلاف في حجيته[٤]، وذلك إذا قُطِعَ بعدم وجود الدليل الناقل عن الأصل بعد البحث الجاد[٥].

٢ ـ استصحاب دليل الشرع: وذلك باستصحاب عموم النص حتى يرد تخصيص، واستصحاب العمل بالنص حتى يرد ناسخ[٦].

وهذا النوع معمولٌ به بالإجماع، وإنما وقع الاختلاف في تسميته

(١) انظر: اللسان (صحب) ٧/ ٢٨٧؛ المصباح (صحبته) ١/ ٣٣٣.
(٢) إعلام الموقعين ١/ ٢٥٥.
وانظر: المستصفى ٢/ ٤١٠؛ تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص١٥٦.
(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ١٢٩؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٤.
(٤) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٠؛ قواعد الأصول مع شرحه تيسير الوصول ٢/ ٤٦٨.
(٥) انظر: روضة الناظر ٢/ ٥١٠؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/ ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٦) انظر: روضة الناظر ٢/ ٥٠٨؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٤.

استصحاباً[١].

٣ ـ استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه: كالملك عند حصول السبب ـ كالبيع مثلاً ـ حتى يرد دليل ناقل عن الأصل من بيع أو هبة أو نحوهما[٢].

وهذا النوع من الاستصحاب لا خلاف في وجوب العمل به، إلى أن يثبت معارض له[٣].

٤ ـ استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف:

ومثاله: أن يقال ـ فيمن تيمم لعدم الماء، ثم رآه بعد دخوله في الصلاة ـ: أجمع العلماء على صحة ابتداء الصلاة، وذلك قبل رؤية الماء، فيستصحب هذا الإجماع، وينقل إلى موضع النزاع، وهو رؤية الماء أثناء الصلاة، فيحكم بصحة صلاته في ابتدائها إجماعاً، وفي استمرارها وبقائها استصحاباً لهذا الإجماع[٤]. وقد اختلف العلماء في حجية هذا النوع من الاستصحاب، على قولين[٥]، وأكثر العلماء على أنه ليس بحجة؛ لأنه يؤدي إلى تكافؤ الأدلة، فما من «أحدٍ يستصحب حال الإجماع في شيء إلا ولخصمه أن يستصحبه في مقابله. وبيانه: أن في مسألة التيمم أن للخصم أن يقول: أجمعنا على بطلان التيمم برؤية الماء خارج الصلاة، فنستصحبه برؤيته فيها، وتغير الأحوال لا عبرة به»[٦].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢١.
(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٠؛ شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٥.
(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢١.
(٤) انظر: معالم أصول الفقه ص٢١٧.
(٥) انظر هذين القولين مع أدلتهما ومناقشاتها في: المستصفى ٢/ ٤١٢ وما بعدها، الإحكام للآمدي ٤/ ١٢٧ وما بعدها؛ إعلام الموقعين ١/ ٢٥٧ وما بعدها؛ أثر الأدلة المختلف فيها ص١٩٦ ـ ١٩٧.
(٦) البحر المحيط ٦/ ٢٣.

ثالثاً: منزلة الاستصحاب من الأدلة:

الاستصحاب «آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سُئل عن حادثةٍ، يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده، فيأخذ حكمها من استصحاب الحال...»[١].

«وهو حجةٌ يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثةِ حجةٌ خاصة»[٢].

ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. فالاستصحاب في كثيرٍ من المواضع من أضعف الأدلة»[٣].

ضوابط الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه

إن للاجتهاد بالرأي جملةً من الضوابط التي لا بُدَّ من توفرها فيه حتى يكون مشروعاً، وهذه الضوابط قد وردت منثورة في ثنايا هذا المطلب، إلا أننا آثرنا جمعها وإفرادها في هذا الفرع نظراً لأهميتها، ومن هذه الضوابط:

١ ـ أن يصدر الاجتهاد عمن هو أهلٌ له: وذلك بأن تتوفر فيه شروط الاجتهاد التي سبق ذكرها[٤]، وجماعها ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: «.. معرفة الأصول[٥]، ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول»[٦].

ويقول الإمام الشاطبي: «.. الاجتهاد المعتبر شرعاً، هو الصادر عن

(١) الكافي للخوارزمي نقلاً عن البحر المحيط ٦/ ١٧.
(٢) المصدر السابق ٦/ ١٧.
(٣) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٢.
(٤) انظر: ص١٠٢.
(٥) المراد بالأصول هنا، مصادر التشريع كالكتاب والسنة والإجماع... إلخ.
(٦) بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢٢٧.

أهله، الذين اضطلعوا[١] بمعرفة ما يتفقر إليه الاجتهاد..»[٢].

٢ ـ أن يستفرغ المجتهد وسعه في درك الحكم الشرعي: وهذا الضابط يؤخذ من تعريف العلماء للاجتهاد، وبهذا الضابط يخرج اجتهاد المقصر، فإنه لا يُعَدُّ في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً[٣].

٣ ـ لا اجتهاد مع النص[٤]، ولا مع وجود إجماعٍ قطعي: قال العلامة ابن القيم: «إن الاجتهاد إنما يعمل به عند عدم النص، فإذا تبين النص فلا اجتهاد إلا في إبطال ما خالفه»[٥].

وكذلك الإجماع القطعي، لا تجوز مخالفته، ولا عبرة باجتهاد خالف الإجماع القطعي[٦].

و«المراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهاد معه المفسر والمحكم، وإلا فغيرهما من الظاهر والنص لا يخلو عن احتمال التأويل، وبيان ذلك أن أقسام الدليل اللفظي بحسب الإفضاء إلى الأحكام أربعة:

ـ ظاهر: وهو ما ظهر المراد منه بصيغته مع احتمال التأويل.

ـ ونص: وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر، بمعنى سيق له الكلام لأجله، لا من نفس الصيغة، مع احتمال التأويل أيضاً.

---

(١) أي: تقووا واهتموا بمعرفة... إلخ، وأصلها مأخوذٌ من الضلاعة، يقال: أضلع بحمله؛ أي: قوي عليه ونهض به. الموافقات ٥/ ١٣١ هامش/ ١؛ وانظر: اللسان (ضلع) ٨/ ٧٨.

(٢) الموافقات ٥/ ١٣١.

(٣) انظر: إرشاد الفحول ص٨١٩.

(٤) انظر: أصول الكرخي، مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي ص١٧١؛ شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ص١٤٧.

(٥) إغاثة اللهفان ١/ ١٧٠.

(٦) وذلك لما سبق تقريره من أن الإجماع القطعي حجة، تحرم مخالفته، انظر ص٤٩ من هذا البحث.

ـ ومفسر: وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل.

ـ ومحكم: وهو ما أحكِمَ المراد منه، من غير احتمال تأويل ولا نسخ. فحيث كان الأولان لا يخلوان عن احتمال التأويل، يكون مساغ للاجتهاد موجوداً معهما.

والمراد بالنص هاهنا: الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع، فلا يجوز الاجتهاد في مقابلة المفسر والمحكم منهما[(١)].

٤ ـ مراعاة المجتهد للمقاصد الشرعية:

ونظراً لأهمية هذا الضابط، فقد اعتبر جمعٌ من أهل العلم، إلمامَ المجتهد بـ«مقاصد الشريعة» شرطاً من شروط الاجتهاد[(٢)].

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: «وإنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»[(٣)].

كما ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن زلة العالم في الاجتهاد أكثر ما تكون «عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهدوا فيه»[(٤)] إذ قد يترتب على تطبيق النص الشرعي في بعض الأحوال مفسدة راجحة، والشريعة جاءت بجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها. ومن الأدلة على اعتبار هذا الضابط:

---

(١) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص١٤٧ ـ ١٤٨ بتصرف.
(٢) انظر: الإبهاج شرح المنهاج ١/٨ ـ ٩؛ البرهان ٢/٨٧٤ ـ ٨٧٥.
(٣) الموافقات ٥/٤١ ـ ٤٢؛ وانظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص١٣٤.
(٤) الموافقات ٥/ ١٣٥.

أ ـ ترك النبي ﷺ لقتل المنافقين ـ كعبد الله بن أبي بن سلول ـ مراعاةً منه ﷺ للمصلحة ودرء المفسدة حيث علل هذا الترك بقوله: **«فكيف إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»**[(١)].

كما أن النبي ﷺ ترك إقامة حد القذف على ابن أُبي في قصة الإفك ـ على أحد الأقوال ـ لأن في ترك إقامة الحد عليه مصلحة «هي أعظم من إقامته... وهي تأليف قومه، وعدم تنفيرهم عن الإسلام، فإنه كان مطاعاً فيهم، رئيساً عليهم، فلم تؤمن إثارة الفتنة في حدِّه...»[(٢)].

ب ـ أن النبي ﷺ «نهى أن تقطع الأيدي في الغزو»[(٣)].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ معللاً هذا النهي: «فهذا حدٌّ من حدود الله تعالى، وقد نهى عن إقامته في الغزو؛ خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، من لحوق صاحبه بالمشركين حميةً وغضباً كما قاله عمر وأبو الدرداء[(٤)] وحذيفة وغيرهم[(٥)].

وهناك أدلةٌ أخرى على اعتبار الضابط[(٦)]، وفيما تقدم الكفاية.

---

(١) سبق تخريجه ص١٥٩.

(٢) زاد المعاد ٣/ ٢٦٤.

(٣) أخرجه أبو داود، في الحدود، باب السارق يسرق في الغزو أيقطع؟، ح٤٣٩٧ (سنن أبي داود مع عون المعبود ١٢/ ٥٤)؛ والترمذي، في الحدود، باب ما جاء ألّا تقطع الأيدي في الغزو، ح١٤٧٤ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٥/ ١١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٦/ ١٦٨ برقم٧٢٧٤.

(٤) هو: عويمر بن عامر بن مالك، وقيل: عويمر بن قيس بن زيد بن أمية الخزرجي، تأخر إسلامه قليلاً، وكان آخر أهل داره إسلاماً وحسن إسلامه، وكان فقيهاً عاقلاً حكيماً، شهد ما بعد أحدٍ من المشاهد، واختلفوا في شهوده أحداً، توفي في خلافة عثمان رضي الله عنه ٣٢هـ وقيل غير ذلك.
انظر: الاستيعاب ٤/ ٢١١؛ تهذيب التهذيب ٨/ ١٥٠.

(٥) إعلام الموقعين ٣/ ١٣.

(٦) انظر: المصدر السابق ٣/ ١٣ ـ ١٧.

ومما يؤيد هذا الضابط؛ قاعدة ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية حاصلها «أنه إذا ثبتت الضرورة جاز العمل بالقول المرجوح، بناءً على المصلحة، ولا يتخذ هذا عاماً في كل قضية بل الضرورة تقدر بقدرها..»[١].

ولست أقصد مما سبق تسطيره تأييد ما ذهب إليه الطوفي[٢] من: تقديم المصلحة على النص[٣]؛ كلا، بل إنني أردت التأكيد فقط على أهمية مراعاة المقاصد الشرعية عند الاجتهاد فيما لا نصَّ فيه؛ لأن المقاصد الشرعية إذا كانت تراعى في المسائل التي فيها نص، كما سبق بيانه؛ فلأن تُراعى مقاصد الشريعة - وجماعها جلب المصلحة ودرء المفسدة - عند عدم النص من باب أولى، مع التأكيد على أن هذا المقام مقامٌ ضنك، ومعترك صعب، ليس للعوام ولا لأشباههم مدخلٌ فيه بل ينبغي ألا يتعاطاه إلا الفحول من العلماء المجتهدين، ولا قوة إلا بالله.

نماذج من صور الاجتهاد بالرأي الخاطئ الذي لم تراع فيه الضوابط السابقة

سنتناول فيما يلي جملةً من الاجتهادات الخاطئة، والتي زل أصحابها بسبب غفلتهم عن ضوابط الاجتهاد السابقة.

---

(١) رسائل وفتاوى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم ١١/ ٢٧٢.

(٢) هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي البغدادي الحنبلي، نجم الدين، أبو الربيع، الفقيه الأصولي البارع، ولد بقرية طوف سنة ٦٥٧هـ، من مصنفاته: «الإكسير في قواعد التفسير»، و«شرح مختصر الروضة في أصول الحنابلة»، كان متهماً بالرفض وقيل: إنه تاب منه، توفي في الخليل سنة ٧١٦هـ. انظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٣٠٢؛ مرآة الزمان ٤/ ١٩٢.

(٣) انظر: التعيين في شرح الأربعين ص٢٣٨ وما بعدها.

١ ـ جواز استلحاق اللقطاء:

فقد أفتت المحكمة الشرعية العليا في دولة البحرين، أنه يجوز لأي أحدٍ من أفراد المجتمع أن يستلحق اللقيط[١]، أو ولد السفاح، أو مجهول النسب، ويعتبر هذا اللقيط ولداً للمتبني يحمل اسمه ولقبه ونسبه، ويكون لكلٍ منهما على الآخر جميع ما يترتب على ذلك من ولاية وحضانة ووراثة[٢].

ولا يخفى ما في هذه الفتوى من مصادمة لنصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤، ٥].

٢ ـ ما أفتت به لجنة العقيدة والفلسفة بالأزهر، من أن تكون فترة استتابة المرتد مفتوحة طوال حياته، بحيث يتوب المرتد في أي وقت، معللين هذا الرأي بأنه ينسجم مع الظروف الدولية التي يواجهها العالم الإسلامي في الوقت الحاضر[٣].

ولا يخفى ما يترتب على هذه الفتوى من تعطيلٍ لحد الردة، إذ إن جعل الاستتابة غير محددة بزمنٍ معين ـ بل تمتد إلى أن يموت المرتد ـ؛ لا يمكن معه إقامة حد الردة على أحد.

وفي هذه الفتوى مصادمة للنص والإجماع، كما أن فيها غفلةً عن المقصد الذي من أجله قال أكثر العلماء بمشروعية الاستتابة، وهي إمهال

---

(١) اللقيط: طفل لا يعرف نسبه ولا رقّه نُبِذَ أو ضل. الروض المربع ص٣١٨.

(٢) انظر: الاجتهاد المعاصر للقرضاوي ص٥٢ ـ ٥٣.

(٣) جريدة الشرق الأوسط، عدد (٨٦٥٣) الأربعاء ٢٨/ ٥/ ١٤٢٣هـ.

المرتد لعله يتوب ويرجع إلى رشده[١].

٣ ـ ما ذهب إليه بعضهم من جواز زواج المسلمة في عصرنا بالكتابي، قياساً على جواز زواج المسلم بالكتابية[٢].

ولا يخفى ما في هذا القول من الفساد لمصادمته للنص والإجماع.

والأمثلة في هذا الباب كثيرةٌ وفيما تقدم الكفاية، إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: المغني ١٢/٢٦٦ ـ ٢٦٨؛ بداية المجتهد ٤/٤٢٦.

(٢) انظر: الاجتهاد المعاصر للقرضاوي ص٦٤.

المبحث الرابع

مدى التزام المفتي بالفتاوى الرسمية

الفتيا الرسمية مفهومها وتاريخها

أولاً: مفهوم الفتيا الرسمية:

الفتيا الرسمية[1]: هي الفتيا الصادرة عن الإمام الأعظم ـ إذا كان أهلاً للاجتهاد ـ أو مَنْ ينوب عنه من العلماء الذين نصبوا مِنْ قبله لإفتاء الناس.

ثانياً: تاريخ الإفتاء الرسمي:

لم يكن منصب الإفتاء في القرون الثلاثة المفضلة منصباً رسمياً. بالمعنى المتعارف عليه في العصور المتأخرة، بل إن العامل الوحيد الذي

(١) جاء في المعجم الوسيط (رسمت) ص٣٤٥ «العمل الرسمي: عملٌ ينتسب إلى الدولة ويجري على أصولها المقررة. ورجلٌ رسمي: يمثل الدولة في عمله وقوله».

يرشح العالم للإفتاء؛ هو: تأهله لهذا المنصب بأن تتوفر فيه الشروط التي سبق وذكرها في هذا الشأن[١]، وقد يصاحب هذه الأهلية ترشيح وطلب من قبل مشايخ الشخص، كما حدث هذا مع الإمام مالك حيث يقول: «ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهلٌ لذلك»[٢] وفي رواية «ما أفتيت حتى سألت من هو أعلم مني: هل يراني موضعاً لذلك؟ سألت ربيعة[٣]، وسألت يحيى بن سعيد، فأمراني بذلك. فقيل له: يا أبا عبد الله، لو نهوك. قال: كنتُ أنتهي، لا ينبغي لرجلٍ أن يرى نفسه أهلاً لشيءٍ»[٤].

ومن ذلك أيضاً قول مسلم بن خالد الزنجي[٥] للإمام الشافعي: «أفت يا أبا عبد الله فقد آن لك والله أن تفتي»[٦].

---

(١) بخلاف ما عليه كثيرٌ من أهل هذا الزمان، والذين يصدق عليهم ما ذكره العلامة ابن القيم من أنهم «إنما يستفتون بالشكل لا بالفضل، وبالمناصب لا بالأهلية، قد غرهم عكوف مَنْ لا علم عنده عليهم، ومسارعة أجهل منهم إليهم، تعج منهم الحقوق إلى الله عجيجاً، وتضج منهم الأحكام إلى مَنْ أنزلها ضجيجاً، فمن أقدم بالجرأة على ما ليس له بأهلٍ من فتيا أو قضاءٍ أو تدريس؛ استحق اسم الذم، ولم يحل قبول فتياه ولا قضائه، هذا حكم دين الإسلام.
وإن رغمت أنوف من أناسٍ فقل: يا رب لا ترغم سواها». إعلام الموقعين ٤/ ١٦٠.

(٢) الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٢٥؛ سير أعلام النبلاء ٨/ ٩٦.

(٣) هو: ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن بن فرّوخ القرشي التيمي مولاهم، أبو عثمان، ويقال: أبو عبد الرحمٰن، الإمام مفتي المدينة، المشهور بربيعة الرأي، كان من أئمة الاجتهاد، توفي سنة ١٣٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ٨٩؛ مرآة الجنان ١/ ٢٢٢.

(٤) الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٢٦ بتصرف يسير؛ وانظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ٦٢.

(٥) هو: مسلم بن خالد المخزومي مولاهم، الزنجي المكي، أبو خالد، الإمام فقيه مكة، ولد سنة مائة أو قبلها بيسير، كان فقيهاً عابداً، وأما في الحديث فهو صدوق كثير الأوهام، كما يقول ابن حجر، توفي سنة ١٨٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ١٧٦؛ تهذيب التهذيب ١٠/ ١١٦.

(٦) انظر: وفيات الأعيان ١/ ٥٦٦.

إلا أن تاريخ الفقه الإسلامي يحفظ لنا بعض السوابق في تعيين السلطة الحاكمة لبعض العلماء كمفتين رسميين في موسم الحج، ومن ذلك ما يذكره الخطيب البغدادي[١] من أن الخلفاء من بني أمية كانوا ينصبون للفتوى في أيام المواسم قوماً يعينونهم ويأمرون بأن لا يستفتى غيرهم[٢].

ثم روى بسنده أنه «كان يصيح الصائح في الحاج: لا يفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح، فإن لم يكن فعبد الله بن أبي نجيح[٣]»[٤].

كما ذكر الذهبي عن ابن وهب[٥] أنه قال: «حججت سنة ثمانٍ وأربعين ومائة، وصائحٌ يصيح: لا يفتي الناس إلا مالك بن أنس وابن الماجشون[٦]»[٧].

بيد أن الإفتاء لم يصبح منصباً رسمياً ـ على حدِّ علمي ـ إلا في أوائل عصر الدولة العثمانية حيث استحدث منصب شيخ الإسلام، وهو

---

(١) هو: أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر، العلامة المفتي الحافظ الناقد، ولد سنة ٣٩٢هـ، من مصنفاته: «الفقيه والمتفقه»، و«تاريخ بغداد»، توفي سنة ٤٦٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٧٠؛ طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢٩.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣٤.

(٣) هو: عبد الله بن أبي نجيح الثقفي المكي، أبو يسار، وأبوه يسار هو مولى الصحابي الأخنس بن شريق ﷺ، كان إماماً ثقةً مفسراً، وكان مفتي أهل مكة، إلا أنه دخل في القدر، توفي سنة ١٣١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ١٢٥؛ تهذيب التهذيب ٦/ ٥٠.

(٤) الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٢٥.

(٥) هو: عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري مولاهم، المصري، أبو محمد، الإمام الحافظ مفتي أهل مصر، ولد سنة ١٢٥هـ، من مصنفاته: «الموطأ» و«الجامع» توفي سنة ١٩٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٢٣؛ الديباج المذهب ص٢١٤.

(٦) هو: عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون التيمي مولاهم، أبو مروان، العلامة الفقيه مفتي المدينة، تلميذ الإمام مالك، توفي سنة ٢١٣هـ وقيل ٢١٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٣٥٩؛ الديباج المذهب ص٢٥١.

(٧) سير أعلام النبلاء ٨/ ١٠٨؛ وانظر: المصدر السابق ٥/ ٤٧٤.

منصبٌ من ضمن المهام المنوطة به أمر الفتيا[١]، ثم أصبح هذا المنصب موجوداً في أغلب الدول الإسلامية بعد سقوط الدولة العثمانية، وحتى هذا العصر. هذا ما تحصل لي في هذه المسألة والله أعلم.

الأدلة على عدم إلزامية الفتيا لمن كان أهلاً للنظر في الأدلة والاستنباط منها

من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة أن: الوحي المعصوم من الكتاب وصحيح السنة وإجماع سلف الأمة؛ هو الحجة الواجبة الاتباع لكل مَنْ التزم بعقد الإسلام، والأدلة على هذا الأمر كثيرةٌ ومشهورة وقد سبق بيان شيءٍ منها[٢].

والأحكام الشرعية على ضربين[٣]:

الأول: ما يعلم بالضرورة من دين الإسلام؛ كالصلوات الخمس والزكاة ونحوها، فهذا لا يجوز التقليد فيه؛ لأن الناس كلهم يشتركون في إدراكه، والعلم به، فلا معنى للتقليد فيه.

والثاني: ما لا يُعلمُ إلا بالنظر والاستدلال؛ كفروع العبادات والمعاملات، والمناكحات ونحوها، فهذا يسوغ فيه التقليد للعامي الذي لا يعرف طرق الأحكام الشرعية؛ لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وأهل الذكر هم: أهل العلم.

وأما العالم، فإنه لا يسوغ له التقليد إذا كان الوقت واسعاً، بل يلزمه الاجتهاد على الصحيح[٤].

---

(١) انظر: مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية ص٢٦ ـ ٣١.
(٢) انظر ص٤٦٣ من هذه الرسالة؛ وانظر: الفقيه والمتفقه ٢/١٢٨ ـ ١٢٩.
(٣) انظر: المصدر السابق ٢/١٣٢ ـ ١٣٣.
(٤) انظر: الإحكام للآمدي ٤/٢٢٢؛ إرشاد الفحول ص٨٦٨.

والذي يهمنا بيانه في هذا المقام أن ما يصدر عن بعض أهل العلم من فتاوى في مسائل الاجتهاد ـ ما خلا الصحابة إذا لم يعلم لهم مخالف على الصحيح[١] ـ ليست ملزمةً لغيرهم من العلماء، وهذا معنى قول العلماء: إن الفتيا ليست ملزمة، وإنه ليس لأحدٍ من العلماء أن يلزم غيره برأيه، وهذا أمرٌ معلوم توطأت عليه الأمة واتفقت، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وليس للحاكم وغيره أن يبتدئ الناس بقهرهم على ترك ما يسوغ، وإلزامهم برأيه اتفاقاً، ولو جاز هذا؛ لجاز لغيره مثله، وأفضى إلى التفرق والاختلاف... ومن أوجب تقليد إمام بعينه، استتيب، فإن تاب وإلا قُتِلَ. وإن قال: ينبغي، كان جاهلاً ضالاً»[٢].

ومن الأدلة على عدم مشروعية إلزام المجتهد لغيره من المجتهدين بقوله، ما سبق ذكره عن مروان بن الحكم قال: «شهدت عثمانَ وعلياً رضي الله عنهما، وعثمان ينهى عن المتعة، وأن يجمع بينهما، فلما رأى عليٌ أهل بهما: لبيك بعمرة وحجة، قال: ما كنت لأدع سنة النبي ﷺ لقول أحد»[٣].

قال الحافظ ابن حجر معلقاً على ما سبق: «وفيه أن المجتهد لا يلزم مجتهداً آخر بتقليده، لعدم إنكار عثمان على عليّ، مع كون عثمان إماماً إذ ذاك»[٤].

قلت: وقد كان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر، وإذا كان لا يسوغ للإمام الأعظم إلزام غيره من المجتهدين برأيه، فإن ذلك غير سائغ لمن هو دونه كالحاكم والمفتي الرسمي، من باب أولى.

وقد تتابعت أقوال أهل العلم في عدم إلزامية الفتيا، ومن ذلك:

---

(١) وقد سبق الكلام على حجية قول الصحابي، انظر: ص٤١ وما بعدها.
(٢) الاختيارات للبعلي ص٤٨٢.
(٣) سبق تخريجه ص٨٤.
(٤) فتح الباري ٣/٤٩٨.

١ ـ قول الإمام النووي: «وكذلك قالوا: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على مَنْ خالفه، إذا لم يخالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً جلياً»[١].

٢ ـ ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية من أنه «ليس لولي الأمر أن يحمل الناس على مذهبه في منع معاملةٍ لا يراها، ولا للعالم والمفتي أن يلزما الناس باتباعهما في مسائل الاجتهاد بين الأئمة. . .»[٢].

٣ ـ ما أجاب به شيخ الإسلام ابن تيمية عند ما سئل «عمن ولي أمراً من أمور المسلمين، ومذهبه لا يجوّز «شركة الأبدان»[٣]، فهل يجوز له منع الناس؟

فأجاب: ليس له منع الناس من مثل ذلك، ولا مِنْ نظائره مما يسوغ فيه الاجتهاد. . . كما أن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل، ولا للعالم والمفتي، أن يلزم الناس باتباعه في مثل هذه المسائل.

ولهذا لمّا استشار الرشيد مالكاً أن يحمل الناس على موطئه، في مثل هذه المسائل منعه من ذلك. . . وكذلك قال غير مالك من الأئمة: ليس للفقيه أن يحمل الناس على مذهبه. ولهذا قال المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحدٍ أن يلزم الناس باتباعه فيها، ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية، فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، ومَنْ قلد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه. . .»[٤].

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٢/ ٢١٤.
(٢) مختصر الفتاوى المصرية ص٣٥٢.
(٣) شركة الأبدان هي: اشتراك اثنين فأكثر فيما يمتلكانه بأبدانهما من مباح، أو يتقبلانه في ذممهما من عمل. شرح منتهى الإرادات ٢/ ٣٣٩.
(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٠/ ٧٩ ـ ٨٠.

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «. . . فعلماء المسلمين الكبار، لو قالوا بمثل قول الحكام، لم يكن لهم إلزام الناس بذلك، إلا بحجة شرعية لا بمجرد حكمهم. .»[1].

٢ ـ وقال الإمام ابن القيم: «فقضاؤه ـ أي: القاضي ـ خاصٌ ملزم، وفتوى العالم عامةٌ غير ملزمة. .»[2].

٣ ـ وقال الإمام عز الدين بن عبد السلام، عند كلامه على المفاضلة بين أجر الحاكم وأجر المفتي، ما نصه: «. . أجر الحاكم أعظم؛ لأنه يفتي ويلزم، فله أجران، أحدهما على فتياه والآخر على إلزامه. . .»[3]، ومفهوم كلامه أن فتوى المفتي غير ملزمة. ويقول أيضاً ـ فيما ينقله عنه الخطيب الشربيني[4] ـ: «الحكم الذي يستفيده القاضي بالولاية: هو إظهار حكم الشرع في الواقعة فيمن يجب عليه إمضاؤه فيه، بخلاف المفتي فإنه لا يجب عليه إمضاؤه. .»[5].

٤ ـ قال الإمام المرداوي[6]: «والمفتي مَنْ يبين الحكم الشرعي ويخبر به من غير إلزام، والحاكم مَنْ يبينه ويلزم به»[7].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥/ ٣٨٢؛ وانظر: المصدر السابق ٣٥/ ٣٧٢؛ ٣٥/ ٣٧٩؛ ٣٥/ ٣٨٣؛ ٣٥/ ٣٨٧؛ ٣٥/ ٣٥٧؛ ٣٥/ ٣٦٠.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣١؛ وانظر: نفس المصدر ٤/ ١٧٠.

(٣) قواعد الأحكام ١/ ١٩٨.

(٤) هو: محمد بن أحمد الشربيني الخطيب القاهري، فقيه شافعي ومفسر، من مصنفاته: «مغني المحتاج شرح المنهاج»، و«السراج المنير» في تفسير القرآن، توفي سنة ٩٧٧هـ. انظر: شذرات الذهب ٨/ ٣٨٤؛ الأعلام ٦/ ٦.

(٥) مغني المحتاج ٦/ ٢٥٧.

(٦) هو: علي بن سليمان بن أحمد المرداوي الدمشقي، علاء الدين أبو الحسن فقيه حنبلي أصولي، ولد سنة ٨١٧هـ، من مصنفاته: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» في الفقه، و«تحرير المنقول» في الأصول توفي سنة ٨٨٥هـ. انظر: السحب الوابلة ٢/ ٧٣٩؛ الأعلام ٤/ ٢٩٢.

(٧) الإنصاف ٢٨/ ٣١٤.

ونصوص أهل العلم في هذا الباب كثيرة[١]، وفيما تقدم الكفاية إن شاء الله تعالى.

إلزامية الفتاوى الرسمية، عرض ومناقشة

ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن الفتيا الصادرة عن المفتي الرسمي في الأمور الاجتهادية ملزمةٌ لغيره من المفتين، وممن ذهب إلى هذا القول فضيلة الشيخ عبد الله القلقيلي مفتي الأردن السابق رحمه الله حيث قال مخاطباً العلماء الحاضرين في أحد المؤتمرات الفقهية: «إن الواجب عليكم أن تتبعوا آراء المفتين الرسميين، إذ هم المرجع لكم في بيان أحكام الشريعة دون سواهم وآراؤهم هي الحجة»[٢].

كما ذهب إلى هذا الرأي فضيلة الشيخ الدكتور صالح الفوزان عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، حيث يقول: «إن اجتهاد العالم إذا كان ذا منصب علمي، فإنه يرفع الخلاف، ويلزم من يتبع منصبه الأخذ به. وسماحة الشيخ ابن باز، هو المفتي العام في هذه البلاد، ففتواه ملزمة. .» ويقول: «. . والعلماء ـ ولا سيما الذين لهم مناصب علمية، كهيئة كبار العلماء ـ من أولي الأمر، تجب طاعتهم، إذا أمروا بشيء أو نهوا عن شيءٍ ليس فيه معصية. .»[٣].

كما قال بهذا القول فضيلة الشيخ الدكتور محمد سليمان الأشقر حيث يقول: «المفتي الرسمي. . . إن كانت توليته على أنه نائب عن الإمام في إصدار الفتاوى الملزمة. . . فالأصح حينئذٍ وجوب الطاعة مع بيان أن الحق خلاف ما قال»[٤].

---

(١) انظر على سبيل المثال: كشاف القناع ٦/ ٢٩٩؛ مطالب أولي النهى ٦/ ٤٣٧؛ إرشاد أولي البصائر والألباب ص٣١٩؛ القواعد والأصول الجامعة ص١٢٤.

(٢) نقلاً عن: الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٥٨.

(٣) جريدة المسلمون، عدد (٥١٧) الجمعة ٢٨ رجب ١٤١٥هـ.

(٤) الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٥٨ بتصرف يسير.

وقد احتج هؤلاء العلماء على ما ذهبوا إليه بالآتي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ الآية [النساء: ٨٣] وبقوله جل شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

ووجه الدلالة من الآيتين السابقتين: أن العلماء ـ ولا سيما أولو المناصب العلمية ـ من أولي الأمر؛ فتجب طاعتهم إذا أمروا بشيءٍ أو نهوا عن شيءٍ ليس فيه معصية لله[١].

ويجاب عن هذا الاستدلال: بأننا وإن كُنَّا نسلم بأن المقصود بولاة الأمر في الآيتين السابقتين: العلماء والأمراء؛ إلا أنه ليس في الآيتين دليلٌ على تخصيص المفتين الرسميين بالطاعة دون غيرهم من سائر العلماء، فضلاً عن أن يكون فيهما دليلٌ على إلزامية فتاوى المفتين الرسميين لغيرهم من العلماء، بل الآيات مطلقةٌ في وجوب طاعة الرعية لولاة أمرها من العلماء والأمراء فمن ادعى تقييدها بصنفٍ معين من العلماء فعليه الإتيان بالديل المُقيِّد.

ومما يؤكد المعنى السابق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] «وهذا أمرٌ من الله ﷻ بأن كُلَّ شيءٍ تنازع الناس فيه، من أصول الدين وفروعه، أن يُردَّ التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة»[٢]، لا إلى آراء الرجال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد فرض الله على ولاة الأمور اتباع الشرع الذي هو الكتاب والسنة، وإذا تنازع بعض المسلمين في شيءٍ من

(١) انظر: جريدة المسلمون، مرجع سابق.
(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/٣٢٦.

مسائل الدين ولو كان المنازع من آحاد طلبة العلم، لم يكن لولاة الأمور أن يلزموه باتباع حكم الحاكم»[(١)].

ويقول رحمه الله: «.. وولي الأمر إذا عرف ما جاء به الكتاب والسنة حَكَمَ بين الناس به، وإن لم يعرفه، وأمكنه أن يعلم ما يقول هذا، وما يقول هذا، حتى يعلم الحق، حَكَمَ به، وإن لم يمكنه لا هذا ولا هذا، ترك المسلمين على ما هم عليه، كُلٌّ يعبد الله على حسب اجتهاده، وليس له أن يلزم أحداً بقبول قول غيره، وإن كان حاكماً»[(٢)].

٢ ـ كما استدل أصحاب هذا القول لما ذهبوا إليه، بأن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يلزم الناس ببعض اجتهاداته، ومن ذلك[(٣)]:

أ ـ أنه نهى عن الجمع بين الحج والعمرة في سفرة واحدة[(٤)].

ب ـ أنه نهى عن الزواج من الكتابيات[(٥)].

جـ ـ أنه جعل الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً[(٦)].

وكان إلزامه للناس بهذه الاجتهادات بمحضرٍ من الصحابة رضوان الله عليهم ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعاً سكوتياً منهم على مشروعية إلزام العالم إذا كان في منصب رسمي للناس برأيه.

ويمكن أن يجاب على الاستدلال بالآثار السابقة بالآتي:

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥/٣٧٨.
(٢) المصدر السابق ٣٥/٣٨٧.
(٣) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص١٥٥ ـ ١٥٧.
(٤) سبق تخريجه ص٢٢٣.
(٥) سبق تخريجه ص٢٢٤.
(٦) أخرجه مسلم، في الطلاق، باب طلاق الثلاث، ح٣٦٥٨ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٠/٣١٢).

أ ـ أما نهي عمر بن الخطاب ﷺ عن الجمع بين الحج والعمرة في سفرة واحدة، فإنه يحمل على أحدِ محملين:

الأول: أن النهي هنا للتنزيه، كما ذهب إلى ذلك المازري[١]، والنووي[٢].

ويؤيد هذا الرأي ما رواه البيهقي بسندٍ صحيح عن عبيد بن عمير قال: قال علي بن أبي طالب لعمر بن الخطاب: أنهيت عن المتعة؟ قال: لا، ولكني أردت كثرة زيارة البيت، فقال علي: من أفرد بالحج فحسن، ومن تمتع فقد أخذ بالكتاب والسنة[٣].

والثاني: أن يكون عمر ﷺ نهى عن فسخ العمرة إلى الحج؛ لأنه كان يرى أن كتاب الله منع التحلل لأمره بالإتمام في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ الآية [البقرة: ١٩٦]، فيقتضي هذا استمرار الإحرام إلى فراغ الحج. ولأنه كان يرى أن فسخ العمرة إلى الحج خاص بأصحاب الرسول ﷺ في حجة الوداع[٤].

وعلى كلا الاحتمالين فليس في هذا الأثر دلالة على إلزامية الفتوى الصادرة عن ولي الأمر المجتهد، أو من يقوم مقامه كالمفتي الرسمي؛ لأن نهي عمر ﷺ يُحمل على كراهة التنزيه ـ على الاحتمال الأول ـ وبالتالي فليس فيه إلزام. وأما على الاحتمال الثاني، فإن هذه المسألة في نظر عمر ﷺ ليست مسألةً اجتهادية، بل هناك دليلٌ كان يعتقد أنه نصٌّ في

---

(١) هو: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، أبو عبد الله الإمام العلامة المتفنن، من مصنفاته: «المعلم بفوائد صحيح مسلم»، و«إيضاح المحصول» في الأصول، توفي سنة ٥٣٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٠٤؛ الديباج المذهب ص٣٧٤.

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ٨/ ٤٠١ ـ ٤٠٢؛ فتح الباري ٣/ ٤٨٩.

(٣) سبق تخريجه ص٢٢٣.

(٤) انظر: فتح الباري ٣/ ٤٨٩.

المسألة فحمل الناس عليه وألزمهم به، وبالتالي فلا دلالة فيه على إلزامية فتوى المفتي الرسمي في المسائل الاجتهادية، وبالله التوفيق.

ب ـ وأما الاستدلال بنهي عمر رضي الله عنه عن الزواج من الكتابيات، فإنه استدلال بدليل خارج عن موطن النزاع، وذلك لأن الكلام على إلزامية الفتيا الرسمية في المسائل الاجتهادية التي ليس فيها نصٌّ شرعي، وأما الزواج بالكتابيات فإنه مباحٌ بنص القرآن[1] وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وبالتالي فإن نهي عمر رضي الله عنه للصحابة من نكاح الكتابيات ليس من قبيل الإلزام بأحد القولين في مسألةٍ اجتهادية، وإنما هو من باب تقييد المباح للمصلحة الراجحة، وبالتالي فلا دلالة في هذا الأثر على ما ذهبوا إليه، وبالله التوفيق.

جـ ـ وأما الاستدلال على إلزامية الفتيا الرسمية بما ذهب إليه عمر رضي الله عنه من جعل الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً، فلا دلالة فيه على ما ذهبوا إليه، إذ الظاهر ـ والله أعلم ـ أنه تصرف مِنْ عمر رضي الله عنه بمقتضى الإمامة أو القضاء؛ لأن جَعْل الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً، ضربٌ من ضروب العقوبات التعزيرية، إذ إن الطلاق بهذه الكيفية، طلاق بدعي محرم. والتعزير منوط بالإمام الأعظم أو الحاكم، وليس للمفتي فيه مدخلٌ، وفي هذا يقول الإمام ابن القيم عن عمر بن الخطاب: «وكان له رضي الله عنه في التعزير اجتهادٌ وافقه عليه الصحابة؛ لكمال نصحه ووفور علمه، وحسن اختياره للأمة، وحدوث أسباب اقتضت تعزيره لهم بما يردعهم، ولم يكن مثلها على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، أو كانت ولكن زاد الناس عليها وتتايعوا[2] فيها... وهذا بابٌ واسع، اشتبه فيه

---

(١) انظر: أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٩٤.

(٢) التتايع في الشيء وعلى الشيء: التهافت فيه والإسراع إليه، ويطلق التتايع على الوقوع في الشر من غير فكرة ولا روية. انظر: اللسان (تيع) ٢/ ٧٠.

على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً، ومن ذلك: أنه لمّا رأى الناس قد أكثروا من الطلاق الثلاث، ورأى أنهم لا ينتهون عنه إلا بعقوبة أخرى، ألزمه به عقوبةً لهم، ليكفوا عنها. .»[١].

٣ ـ كما استدلوا بما أخرجه مسلم في صحيحه عن عبد الرحمٰن بن أبزى، أن رجلاً أتى عمر رضي الله عنه، فقال: إني أجنبت فلم أجد الماء، فقال: لا تصل. فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سريةٍ، فأجنبنا فلم نجد ماءً، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت. فقال النبي ﷺ: **«إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك»**، فقال عمر: اتق الله يا عمار، قال: إن شئت لم أحدّث به. . . فقال عمر: نوليك من أمرك ما توليت»[٢].

ووجه الدلالة مما سبق: أن عمّاراً عرض على عمر رضي الله عنهما الكف عن التحديث بمقتضى هذا الحديث التزاماً برأي عمر رضي الله عنه، فلولا أن عمّاراً يرى أن فتوى الإمام ملزمة لما فعل ذلك.

ويمكن مناقشة هذا الأثر: بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يوافق عماراً رضي الله عنه على ما عرضه عليه، من الامتناع عن التحديث بهذا الحديث، حيث قال له: «نوليك من أمرك ما توليت» ومعنى قول عمر رضي الله عنه ـ كما قال الحافظ ابن حجر ـ: «أي لا يلزم من كوني لا أتذكره أن لا يكون حقاً، فليس لي منعك من التحديث به»[٣].

٤ ـ استدل الدكتور محمد الأشقر بما أُثِر عن عثمان رضي الله عنه أنه صلى بمنى تماماً غير قصر، فأنكر ذلك عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، ومع ذلك صلى

---

(١) إغاثة اللهفان ١/٣٦٨؛ وانظر: زاد المعاد ٥/ ٢٧٠؛ إعلام الموقعين ٣/ ٣٥.
(٢) سبق تخريجه ص٢١٦.
(٣) فتح الباري ١/ ٥٤٥.

معه أربعاً، فقيل لابن مسعود: عِبت على عثمان ثم صليت أربعاً؟! فقال: «الخلاف شرٌّ»[١].

ووجه الدلالة من هذا الأثر: أن ابن مسعود ﷺ التزم بمذهب عثمان ﷺ من عدم قصر الصلاة، مع كونه يرى خلاف مذهبه، وهذا يدل على إلزامية فتيا الإمام أو مَنْ يقوم مقامه من المفتين الرسميين.

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال: بأنه لا دلالة في الأثر السابق على إلزامية الفتيا الرسمية.

لأن الاستدلال بهذا الأثر في هذا الموضع مبنيٌّ على مسألة حجية قول الصحابي، ومن المعلوم أن قول الصحابي لا يكون حجةً إذا خالفه صحابي آخر وذلك بالإجماع. وهكذا الحال في هذه المسألة فإن علياً ﷺ لم يكن يلتزم بكل ما يصدر عن الخلفاء الراشدين، بل قد يخالفهم كما في قصة مخالفته لمذهب عثمان ﷺ في عدم الجمع بين الحج والعمرة، فقد خالفه عليٌّ وأهل بالعمرة كما تقدم معنا[٢]، وبالتالي فإن الالتزام بما يصدر عن الإمام من فتاوى كان محل خلاف بين الصحابة.

وهناك جوابٌ آخر: وهو أنه لا يلزم من فعل ابن مسعود ﷺ أنه كان يرى وجوب الالتزام بما ذهب إليه عثمان ﷺ، وإنما غاية ما يستفاد من فعله الاستحباب والندب، كما أن قصر الصلاة في السفر ليس واجباً على الصحيح، وإنما هو مندوب، وقد وجه شيخ الإسلام ابن تيمية فعل ابن مسعود ﷺ بقوله: «ويستحب للرجل أن يقصد إلى تأليف القلوب بترك هذه المستحبات؛ لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل مثل

---

(١) أخرجه أبو داود، في المناسك، باب الصلاة بمنى، ح١٩٥٨، (سنن أبي داود مع عون المعبود ٥/٣٠٦)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/ ٥٥٠، برقم١٩٦٠.

(٢) في ص٨٤ من هذا البحث.

هذا... كما أنكر ابن مسعود على عثمان إتمام الصلاة في السفر، ثم صلى خلفه متماً وقال: الخلاف شر»[١].

٥ ـ كما أيد الشيخ صالح الفوزان ما ذهب إليه من إلزامية الفتيا الرسمية؛ بأن المفتي الرسمي حاكمٌ وحكم الحاكم يرفع الخلاف[٢].

ويمكن أن يناقش هذا المؤيد بالآتي:

أولاً: أن الفقهاء ـ رحمهم الله ـ يتكلمون عن إلزامية حكم الحاكم ورفعه للخلاف، في معرض حديثهم عن «نقض الحكم القضائي»[٣].

وعند كلامهم على قاعدة «الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله»[٤]، وخلاصة كلامهم في هذه المسألة: أن القاضي إذا اختار أحد القولين في مسألةٍ خلافيةٍ باجتهادٍ أو تقليد سائغ، فإن حكمه يكون ملزماً ورافعاً للخلاف وليس لأحد الخصمين أن يطالبه بأن يحكم بالقول الثاني في المسألة، كما أنه ليس لقاضٍ آخر أن ينقض حكمه. وبالتالي فمجال الحديث عن هذه المسألة باب القضاء والحكم، وليس باب الفتيا.

وفيما يلي عرضٌ لبعض أقوال أهل العلم في تأييد ما سبق:

أ ـ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. وليس المراد بالشرع اللازم لجميع الخلق «حكم الحاكم»، ولو كان الحاكم أفضل أهل زمانه، بل حكم الحاكم العالم العادل يلزم قوماً معينين تحاكموا إليه في قضيةٍ معينة...»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٢/٤٠٧.
(٢) ذكر الشيخ صالح الفوزان هذا المؤيد في جواب على سؤال بخصوص هذا الموضوع في مكالمة هاتفية يوم الاثنين ١٢/٥/١٤٢٣هـ.
(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٤/٢٠٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠١ ـ ٢٠٢؛ نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ص٤١٥.
(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠١؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠٥.
(٥) مجموع الفتاوى ٣٥/٣٧٢.

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «.. والحاكم واحدٌ من المسلمين، فإن كان عنده علم تكلم بما عنده، وإن كان عند منازعه علمٌ تكلم به... ولم يكن لأحدهما أن يمنع الآخر إلا بلسان العلم والحجة والبيان فيقول ما عنده من العلم.

وأما باليد والقهر، فليس له أن يحكم إلا في المعينة ـ أي الواقعة المعينة ـ التي يتحاكم فيها إليه، مثل: ميت مات وقد تنازع ورثته في قسم تركته، فيقسمها بينهم إذا تحاكموا إليه، وإذا حكم هنا بأحد قولي العلماء، ألزِم الخصم بحكمه، ولم يكن له أن يقول: أنا لا أرضى حتى يحكم بالقول الآخر...»[1].

ب ـ قال الإمام الزركشي: «... حكم الحاكم في المسائل المختلف فيها يرفع الخلاف، وهذا مقيد بما لا ينقض فيه حكم الحاكم، أما ما ينقض فيه فلا»[2].

ثم بين أن «مدار نقض الحكم على تبيين الخطأ، والخطأ إما في:

ـ اجتهاد الحاكم في الحكم الشرعي، حيث تبين النص أو الإجماع أو القياس الجلي بخلافه، ويكون الحكم مرتَّباً على سببٍ صحيح.

ـ وإما في السبب، حيث يكون الحكم مرتَّباً على سببٍ باطل، كشهادة الزور...»[3].

ثانياً: أن لفظ الحاكم من الألفاظ المشتركة التي تطلق ويراد بها «الخليفة، والوالي، والقاضي، والمحكّم، إلا أنه عند الإطلاق في عبارات

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣٦٠.

(٢) المنثور في القواعد ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وللاطلاع على مزيدٍ من أقوال العلماء في تقرير هذه المسألة، انظر: الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ السيل الجرار ٤/ ٣٠٢.

الفقهاء ينصرف إلى القاضي»[١]، إلا أنني لم أجد بعد البحث من يطلق اسم الحاكم على المفتي، والله أعلم.

ثالثاً: أن القاضي نفسه وبالرغم من أنه صاحب ولاية دينية، لو صدرت عنه فتيا، فهو في ذلك كغيره من المفتين ولا مزية له عليهم، وليس له إلزام الناس برأيه بالإجماع، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وليس للحاكم ولا غيره، أن يبتدئ الناس بقهرهم على ترك ما يسوغ، وإلزامهم برأيه اتفاقاً، إذ لو جاز هذا لجاز لغيره مثله، وأفضى إلى التفرق والاختلاف. .»[٢].

وبناءً على ما سبق فإن تأييد إلزامية فتيا المفتي الرسمي، بضابط: «حكم الحاكم يرفع الخلاف» تأييد خاطئ.

كما يظهر لنا من مناقشة ما استدل به مَنْ ذهبوا إلى إلزامية الفتيا الصادرة عن المفتي الرسمي ضعفه، ومجافاته للصواب؛ لمصادمته للإجماع العملي، ولما يترتب عليه من مفاسد كثيرة، تتمثل في: إعراض الناس عن الاجتهاد وركونهم إلى التقليد، والحجر على الحرية الفكرية المشروعة، والتعبير عن الرأي المشروع، إلى غير ذلك من المفاسد والنتائج الخطيرة والتي تعلل لنا قول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ والذي سلف ذكره ـ: « . . ومن أوجب تقليد إمام بعينه، استتيب فإن تاب وإلا قتل، وإن قال: ينبغي، كان جاهلاً ضالاً»[٣]، وبالله التوفيق.

---

(١) الموسوعة الفقهية ٣٤/٤٧؛ وانظر: فتح الباري ١٣/ ٣٣٠؛ رد المحتار ٨/ ٢٢.
(٢) الاختيارات للبعلي ص٤٨٢؛ وانظر: فتح الباري ٣/ ٤٩٨.
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الفصل الثالث

المجال السياسي

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: الولاية السياسية الكبرى، مفهومها ومقاصدها.

المبحث الثاني: أهل الحل والعقد ووظيفتهم السياسية.

المبحث الثالث: نصيحة الحكام، مفهومها، وكيفيتها.

المبحث الرابع: المعارضة السياسية، مفهومها وحكمها.

تمهيد

إن ولاية أمر الناس، أو ما يُسمَّى بـ«الخلافة» أو «الإمامة العظمى» «من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض»[(١)].

ولو لم يكن على رأس هذا الاجتماع صاحب «رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا عن آخرهم، وهذا داءٌ لا علاج له، إلا بسلطان قاهر مطاع، يجمع شتات الآراء»[(٢)] و«يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين، وكف أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين ويأخذ الحقوق من مواقعها، ويضعها جمعاً وصرفاً في مواضعها، فإن بذلك صلاح البلاد وأمن العباد، وقطع مواد الفساد؛ لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسيادتهم، ويتجرد لحراستهم»[(٣)].

وسنتطرق في هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ لبعض الجوانب التي تتعلق بالتعبير عن الرأي في مجال الولاية السياسية الكبرى، كدور أهل الحل والعقد في اختيار الحاكم، كما سنتعرض لمسألة مناصحة الحاكم بين

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ص١١٦.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢٠٢.
(٣) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص٤٨.

السرية والعلنية، ونختم ذلك بدراسة المعارضة السياسية كصورة من صور التعبير عن الرأي في النظم المعاصرة، ونحاول عرضها على قواعد الشريعة ومقاصدها العامة، في سبيل التوصل إلى حكمها، والله الموفق.

المبحث الأول

الولاية السياسية الكبرى، مفهومها ومقاصدها

حقيقة الولاية السياسية الكبرى

الفرع الأول: تعريف الولاية السياسية الكبرى باعتبارها مركباً إضافياً

أولاً: تعريف الولاية:

الولاية في اللغة: مشتقة من: الوَلْي «الواو واللام والياء أصلٌ صحيح، يدل على قربٍ. ومن ذلك الوَلْيُ: القرب، يُقال: تباعد بعد وَلْيٍ؛ أي: قُرْب»[(١)].

والوليُّ: فعيل بمعنى فاعل ـ من وليَه: إذا قام به. وتطلق الولاية ويُراد بها: التدبير، والخُطّة، والنصرة، والمحبة[(٢)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ص١١٠٤.

(٢) انظر: اللسان (ولي) ١٥/٤٠١؛ المصباح (الولي) ٢/ ٦٧٢.

وأما في الاصطلاح: فقد استعملها أغلب الفقهاء بمعنى «السلطة التي يتمتع بها الشخص في إلزام الغير وتنفيذ القول عليه، شاءَ الغير ذلك أم أبى»[(١)].

ثانياً: تعريف السياسة:

السياسة في اللغة: مصدر ساس يسوس، ولها إطلاقات عديدة، جماعها: تدبير الأمر وإصلاحه[(٢)].

وأما في الاصطلاح: فلمصطلح السياسة عند العلماء معانٍ عدة[(٣)]، والذي يهمنا في هذا المقام المعنى المتعلق بالسلطة الحاكمة في الإسلام، وعليه فإن السياسة بالنظر إلى المعنى السابق: مجموعة الأحكام المنظمة للسلطة الحاكمة، وتدبير الرعية، بما يتفق مع النصوص الشرعية، وقواعد الإسلام الكلية ومقاصده العامة[(٤)].

والسياسة بهذا الإطلاق، مرادفةٌ لمصطلحي «الأحكام السلطانية»[(٥)] و«تدبير أهل الإسلام»[(٦)].

---

(١) نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية ص٨؛ وانظر: التعريفات ص٣٢٩؛ معجم لغة الفقهاء ص٥١٠.

(٢) انظر: اللسان (سوس) ٦/٤٢٩، المصباح (سوس) ١/٢٩٥.

(٣) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية ص١٧ ـ ٢٧؛ شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى ص٤٩ ـ ٥٨؛ الموسوعة الفقهية ٢٥/٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(٤) انظر: الإمامة العظمى ص٩٣.
وللاطلاع على مزيدٍ من التعريفات لمصطلح السياسة، انظر: الكليات ص٥١٠؛ طلبة الطلبة ص٣٣٢؛ مفتاح السعادة ١/٣٨٦؛ أبجد العلوم ٢/٢٧٤؛ حاشية البجيرمي ٢/١٧٨.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى.

(٦) انظر: تحرير الإحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة. وأما السياسة في المصطلح الغربي، فلها تعريفات عدة، منها: «ذلك الفرع من العلوم الاجتماعية الذي يتناول نظرية وتنظيم وحكومة وممارسة الدولة». المدخل في علم السياسة =

الفرع الثاني: تعريف الولاية السياسية الكبرى باعتبارها لقباً

إن الولاية السياسية الكبرى من الألفاظ المرادفة لمصطلح «الإمامة العظمى» ـ أو «الخلافة» ـ، وقد تعددت تعريفات العلماء لها، ومن أجمع ما قيل في تعريفها ما ذكره العلامة ابن خلدون[1] حيث يقول: «هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[2].

وإنما وصفت الخلافة بالولاية الكبرى تمييزاً لها عن بقية الولايات التي هي دونها في الرتبة كالوزارة والقضاء ونحوهما.

الفرع الثالث: أركان الولاية السياسية الكبرى

للولاية السياسية الكبرى ـ كغيرها من الولايات ـ ركنان: الأول: القوة. والثاني: الأمانة. كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]. وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤]، وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ

= ص٧. وانظر: مبادئ علم السياسة د. نظام بركات وآخرين ص١٥ ـ ١٧؛ القاموس السياسي ص٨٢٧.

(١) هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي المالكي، ولي الدين أبو زيد المعروف بابن خلدون، عالمٌ أديب مؤرخ اجتماعي فيلسوف، ولد سنة ٧٣٢هـ، من مصنفاته: «تاريخ ابن خلدون» و«شفاء السائل في تهذيب المسائل»، توفي سنة ٨٠٨هـ. انظر: شذرات الذهب ٧/ ٧٦؛ الأعلام ٣/ ٣٣٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص١٥١.
وهناك تعريفات أخرى للإمامة العظمى، انظرها في: الأحكام السلطانية للماوردي ص٥؛ غياث الأمم ص١٥٠؛ تكملة المجموع شرح المهذب لمحمد نجيب المطيعي ٢١/ ٢٦؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٢٨ ـ ٣٠.

﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [التكوير: ١٩ ـ ٢١].

والقوة في كل ولاية بحسبها[(١)].

والمراد بالقوة المطلوبة في الخليفة، أن يستجمع الشرائط الآتية:

١ ـ العلم، حتى لا يحتاج إلى غيره في الاستفتاء في الحوادث[(٢)].

٢ ـ أن يكون ذا خبرةٍ ورأي حصيف بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة، وردع الأمة، والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم[(٣)].

٣ ـ أن يكون ذا بصيرةٍ وفطنة تفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح الدنيوية[(٤)].

٤ ـ أن يكون ممن لا تلحقه رقة في إقامة الحدود ولا ضرب الرقاب ولا قطع الأبشار[(٥)].

«والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً. وترك خشية الناس؛ وهذه الخصال الثلاث التي أخذها الله على كل مَنْ حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]..»[(٦)].

وكون القوة والأمانة ركنين للولاية، إنما هو في حال السعة

---

(١) انظر: السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١٢.
(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١/١٨٦؛ الأحكام السلطانية للماوردي ص٦.
(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١/١٨٦؛ روضة الطالبين ٧/٢٦٢.
(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٦؛ أضواء البيان ١/٥٤.
(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١/١٨٧؛ أضواء البيان ١/٥٤.
(٦) السياسة الشرعية لابن تيمية ص١٣.

والاختيار، أما في حال الضيق والاضطرار فإنه يجوز تولية غير الأهل، إذا كان أصلحَ الموجود، مع وجوب السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بُدَّ لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها[١]، والله المستعان.

مقاصد الولاية السياسية الكبرى في الإسلام

المقصد الأساسي من الولاية السياسية الكبرى:

«جميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٢] «الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، ووصف به هذه الأمة»[٣]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المقصود والواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم، خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا. وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم»[٤].

وقال الإمام الماوردي «الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٥].

وقد زاد إمام الحرمين أبو المعالي الجويني الأمرَ تفصيلاً حيث ذكر أن مهمة الإمامة العظمى ومقصدها «حفظ الحوزة[٦]، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف[٧] والحيف[٨]، والانتصاف

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية ص١٧؛ وانظر: الطرق الحكمية ص٢٠٠.
(٢) الطرق الحكمية ص١٩٩.
(٣) المصدر السابق ص١٩٩.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٦٢.
(٥) الأحكام السلطانية ص٥.
(٦) الحوزة هي: الناحية. انظر: المصباح (حُزت) ١/١٥٦.
(٧) الخيف: الاختلاف. انظر: المصدر السابق (الخَيف) ١/١٨٦.
(٨) الحيف: الجور والظلم. انظر: المصدر السابق (حاف) ١/١٥٩.

للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين»[(١)].

وبناءً على ما سبق فإن المقصد الأساسي من الولاية السياسية الكبرى: إقامة الدين وسياسة الدنيا به، وإن شئت فقل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفيما يلي عرض لأهم وسائل إقامة الدين:

أولاً: العمل به: وذلك «أن أي مبدأ من المبادئ مهما سمت معانيه، وأقنعت حججه، وحسنت صياغة نصوصه، لا يكون له أثره الفعّال، ما دام غير مطبق في واقع الحياة، وإن النصوص التي تضمنته لتُنسى ولو حُفظت، وإن معانيه لتضيع مهما فُهمت. ولكن المبدأ الذي تُحفظ ألفاظه فلا تُنسى، وتثبّت معانيه فلا تضيع، وينزّل احترامه في القلوب، هو المبدأ الذي يطبقه أهله عملاً في واقع الحياة، فيراهم الناس يتحركون به وتتنقله الأجيال عنهم كما هو، لا يُحرّف ولا يبدل، لذلك كان حفظ الدين فرضاً على المسلمين لا في نصوصه فحسب، وإنما في العمل أيضاً..»[(٢)].

ثانياً: الدعوة إليه باللسان والسِنان:

وذلك بتجلية حقائق الإسلام وإبراز محاسنه، ودعوة الناس للدخول فيه، ومقارعة خصومه من أئمة الكفر الذين يحولون بين الناس وبين الدخول في الدين الحق، وفي هذا الصدد يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «فللدعاء إلى الدين الحق مسلكان:

أحدهما: الحجة وإيضاح المحجة.

---

(١) غياث الأمم ص١٥.

(٢) الإسلام وضرورات الحياة ص٣١.

والثاني: الاقتهار بغرار السيوف، وإيراد الجاحدين الجاهرين موارد الحتوف[١].

كما بين شيخ الإسلام ابن تيمية هذه الحقيقة قائلاً: «.. ولن يقوم الدين إلا بالكتاب والميزان والحديد، كتاب يُهدى به، وحديدٌ ينصره، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥] فالكتاب به يقوم العلم والدين، والميزان به تقوم الحقوق في العقود المالية والقبوض. والحديد به تقوم الحدود على الكافرين والمنافقين»[٢].

وبالتالي، فإن من أهم الواجبات المنوطة بولاة أمر المسلمين ـ من العلماء والأمراء ـ استفراغ الوسع وبذل الجهد في نشر الإسلام، والتوسل لهذا المقصد بجميع الوسائل المشروعة والمتاحة.

كما أن الواجب على حكام المسلمين بذل غاية الجهد في الإعداد للجهاد وتجييش الجيوش وإعداد العدة والعتاد لنصرة هذا الدين، قال الإمام السبكي[٣]: «فمن وظائف السلطان تجنيد الجنود، وإقامة فرض الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى. فإن الله تعالى لم يولّه على المسلمين ليكون آكلاً شارباً مستريحاً، بل لينصر الدين، ويعلي الكلمة، فمن حقه ألّا يدع الكفار يكفرون أنعم الله ولا يؤمنون بالله ورسوله»[٤].

ثالثاً: دفع الشبه والأباطيل والبدع: وقد تقدم معنا الكلام على هذا

---

(١) غياث الأمم ص٩٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥/٣٦؛ وانظر: المصدر السابق ١١/٥٥١ ـ ٥٥٢.

(٣) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، تاج الدين أبو النصر: القاضي الفقيه المؤرخ العلامة، ولد سنة ٧٢٧هـ. من مصنفاته: «طبقات الشافعية الكبرى» و«معيد النعم ومبيد النقم»، توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: الدرر الكامنة ٢/٢٥٨؛ شذرات الذهب ٦/٢٢١.

(٤) معيد النعم ومبيد النقم ص١٦.

الأمر بالتفصيل[١].

رابعاً: تحكيم شرع الله: والمراد بتحكيم شرع الله «إدارة وتدبير جميع شئون الحياة وفقاً لقواعد الشريعة ومبادئها وأحكامها المنصوص عليها أو المستنبطة منها، وفقاً لقواعد الاجتهاد السليم»[٢] وتحكيم شرع الله ضرورة من ضرورارت إقامته وحفظه «فهل يمكن أن يكون الدين محفوظاً إذا لم يكن هو الحاكم؟ نعم يكون الوحي محفوظاً كما وعد الله، وتكون معانيه محفوظةً من التحريف؛ لأن الله قيض علماء الإسلام ليبينوا للناس الحق من الباطل، ولكن ليس هذا هو الحفظ المراد لله تعالى فقط، إن المراد بحفظ هذا الدين أن يؤدي غرضه في الأرض، أن يحكم تصرفات البشر، أن يقضي لصاحب الحق بحقه، ويَرُدَّ على صاحب الباطل باطله، إن الناس يعتدي بعضهم على بعض في هذه الضرورات التي لا حياة لهم بدونها، يعتدون على دينهم وعلى نسلهم وعرضهم ونسبهم، ويعتدون على عقلهم، ويعتدون على مالهم، ويعتدون على نفوسهم، وليس هناك مبدأ من المبادئ الموجودة في الأرض قادراً على حفظ هذه الضرورات حفظاً يكفل لهم الحياة السعيدة إلا هذا الدين...»[٣].

وبالتالي، فإن فصل الدين عن الحياة، أو ما يُسمَّى بالعلمانية يُعَدُّ أكبرَ جناية على الدين، إذ إن مقتضاه إحلال الأهواء البشرية محلَّ الشريعة الخالدة، وإقصاءُ شرع الله عن أن يكون هو الحاكم على الناس، وهذا لا يفعله مَنْ كان في قلبه مثقال ذرةٍ من إيمان[٤] والله المستعان.

هذا، وإن الحديث عن مقاصد الولاية السياسية الكبرى في الإسلام،

---

(١) انظر الفصل الرابع من الباب الأول.

(٢) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٩٣.

(٣) الإسلام وضرورات الحياة ص٤٠.

(٤) انظر في تفصيل القول فيمن حكم بغير ما أنزل الله: رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم؛ الحكم بغير ما أنزل الله أحواله وأحكامه للمحمود.

مما يطول عرضه والكلام فيه، وقد أفاض فيه مَنْ صنفوا في الإمامة والحكم[١]، وفيما تقدم عرضه في هذا المطلب الكفاية إن شاء الله تعالى، وبالله التوفيق.

(١) انظر على سبيل المثال: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٧٩ ـ ١٢٢؛ نظام الإسلام، الحكم والدولة، محمد المبارك ص١٩ ـ ٢٣؛ دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص١٢٣ ـ ١٥٤؛ أصول الدعوة ص٢٣٠ ـ ٢٣٧؛ شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام ص١٩٩ ـ ٢١٢.

المبحث الثاني

أهل الحل والعقد، ووظيفتهم السياسية

مفهوم أهل الحل والعقد

الفرع الأول: تعريف أهل الحل والعقد

التعريف اللغوي لمصطلح أهل الحل والعقد:

أهل الشيء: أصحابه، والمختصون به. وأهل الأمر: ولاته[1].

والمراد بالحل: حل العقدة، وحَلَّ العقدة يحلها حَلّاً: فتحها ونقضها فانحلت[2]. والعقد: نقيض الحَلّ[3].

والمراد بالحل والعقد هنا: «عقد نظام جماعة المسلمين في شئونهم

---

(١) انظر: اللسان (أهل) ١/ ٢٥٣؛ المعجم الوسيط (أهل) ١/ ٣١.

(٢) انظر: اللسان (حلل) ٣/ ٣٠٠.

(٣) انظر: المصدر السابق (عقد) ٩/ ٣٠٩.

العامة.. ثم حل هذا النظام لأسباب معينة ليعاد ترتيب هذا النظام وعقده من جديد»[١].

وأمّا تعريف أهل الحل والعقد في الاصطلاح: فقد اختلف العلماء في المراد بهم، وفيما يلي عرض لمجمل آرائهم في هذا الشأن:

١ ـ ذهب الإمام النووي إلى أن المراد بأهل الحل والعقد: «العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم»[٢]، وهذا رأي الشيخ محمد عبده[٣].

٢ ـ وذهب عبد القاهر البغدادي إلى أنهم أهل الاجتهاد[٤].

٣ ـ وذهب ابن خلدون إلى أن المراد بأهل الحل والعقد: أهل العصبية، حيث قال: «.. الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية، يقتدر بها على حَلٍّ أو عقد أو فعلٍ أو ترك، وأما مَنْ لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، وإنما هو عيالٌ على غيره، فأي مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية، فوجوده في الإفتاء خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها؛ لفقدانه العصبية، والقيام على معرفة أحوالها، وأحكامها»[٥].

٤ ـ وذهب ابن عابدين إلى أن المراد بأهل الحل والعقد: الأشراف

---

(١) أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم ص٢٦ ـ ٢٧.
(٢) منهاج الطالبين مع مغني المحتاج ٥/ ٤٢٢.
(٣) انظر: تفسير المنار ٥/ ١٨١.
ومحمد عبده هو: الشيخ محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني، مفتي الديار المصرية في زمنه، ولد سنة ١٢٢٦هـ، من مصنفاته: «تفسير القرآن» يتمه، و«شرح نهج البلاغة»، توفي سنة ١٣٢٣هـ. انظر: الأعلام ٦/ ٢٥٢.
(٤) انظر: أصول الدين ص٣٤١.
(٥) مقدمة ابن خلدون ص١٧٥.

والأعيان[١].

٥ ـ وذهب الشيخ محمد رشيد رضا إلى أنهم: «.. زعماء الأمة، وأولو المكانة، وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولون عليها فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه..»[٢].

٦ ـ وجاء في الموسوعة الفقهية الصادرة عن وزارة الشئون الإسلامية بالكويت ما نصه: «يطلق لفظ (أهل الحل والعقد) على أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكن»[٣].

وبالنظر إلى المهمة المناطة بأهل الحل والعقد والتي تتلخص في «تخير الإمام، وعقد الإمامة»[٤]؛ فالذي يبدو أن التعريفين الأخيرين هما الأقرب للصواب، وذلك لأن تخير الإمام يفتقر إلى «العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مَنْ يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها»[٥] كما يفتقر إلى «الرأي والحكمة المؤدّيين إلى اختيار مَنْ هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف»[٦]، وهذا في العادة لا يكون إلا في العلماء. كما أن عقد الإمامة لا يكون إلّا من صاحب شوكةٍ وعصبية، يترقب الناس أمره ونهيه وإثباته ونفيه، وهذا لا يكون إلا للزعماء وأهل الجاه المتبوعين، والله أعلم.

---

(١) رد المحتار ٨/ ٣٧.
(٢) الخلافة ص١٨.
(٣) الموسوعة الفقهية ٧/ ١١٥؛ وانظر: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي ص٢٥١؛ رقابة الأمة على الحكام ص٥١٣؛ معجم لغة الفقهاء ص٩٥.
(٤) غياث الأمم ص٣٤.
(٥) الأحكام السلطانية للماوردي ص٦.
(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمصطلح أهل الحل والعقد

هناك جملةٌ من المصطلحات التي لها صلة بمصطلح: «أهل الحل والعقد»، وسنذكر فيما يلي أهم هذه المصطلحات، مع بيان وجه العلاقة بينها وبين مصطلح «أهل الحل والعقد» الذي سبق تقريره.

أولاً: أولو الأمر:

وهو مصطلح قرآني جاء في آيتين من كتاب الله، وهما: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٞ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ الآية [النساء: ٨٣].

وقد اختلف العلماء في المراد بأولي الأمر، على أقوالٍ منها:

١ ـ أنهم الأمراء، وهو مروي عن بعض الصحابة كأبي هريرة وابن عباس في رواية ـ رضي الله عن الجميع ـ[١]، وعزاه النووي لجمهور السلف والخلف[٢]، وهو أحد الروايتين عن الإمام أحمد[٣]، ورجحه الطبري[٤].

٢ ـ أنهم العلماء، وهو مروي عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله رضي الله عنهما[٥]، وبه قال أكثر التابعين، واختاره الإمام مالك[٦] وهو الرواية الأخرى عن الإمام أحمد[٧].

(١) انظر: زاد المسير ٢/٥٩.
(٢) انظر: شرح صحيح مسلم ١٢/٤٢٦ ـ ٤٢٧.
(٣) انظر: الرسالة التبوكية ص٥٠؛ إعلام الموقعين ٢/١٦٩.
(٤) انظر: جامع البيان ٥/١٥٠.
(٥) انظر: زاد المسير ٢/٥٩.
(٦) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/٥٧٣؛ الجامع لأحكام القرآن ٥/١٦٨.
(٧) انظر: الرسالة التبوكية ص٥٠؛ إعلام الموقعين ٢/١٦٩.

٣ ـ أنهم العلماء والأمراء، واختاره أبو بكر بن العربي[١]، وابن القيم[٢]، وابن كثير[٣].

٤ ـ أنهم العلماء والأمراء وأصحاب القدرة وكل مَنْ كان متبوعاً، وقد ذهب إلى هذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية حيث يقول: «أصحاب الأمر وذووه، هم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة، وأهل العلم والكلام، ولهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء... ويدخل فيهم الملوك والمشايخ وأهل الديوان[٤] وكُلُّ من كان متبوعاً»[٥].

وبعد العرض السابق لأقوال العلماء في المراد بأولي الأمر، فإنه يظهر لنا العلاقة الوثيقة بين هذا المصطلح ومصطلح «أهل الحل والعقد»، وبالتالي فإن أهل الحل والعقد ـ بالنظر إلى التعريف المختار لهم ـ هم أولو الأمر بالنظر إلى تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية أو هم جزءٌ من أولي الأمر بالنظر إلى بقية التعريفات.

ثانياً: أهل الاختيار:

وهم الذين وكل لهم اختيار الإمام، وهم فئةٌ من أهل الحل والعقد، وقد يكونون جميع أهل الحل والعقد[٦].

---

(١) انظر: أحكام القرآن ١/ ٥٧٤.
(٢) انظر: الرسالة التبوكية ص٥١؛ إعلام الموقعين ٢/ ١٦٩.
(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٣٢٦.
(٤) أهل الديوان هم: ذوو الولايات، كالولاة والقضاة والعلماء والسعاة على المال جمعاً وحفظاً وقسمة ونحو ذلك، وأئمة الصلاة والمؤذنين. انظر: الموسوعة الفقهية ٧/ ١١٩؛ وانظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ص٣٧.
(٥) مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٧٠.
(٦) انظر: الموسوعة الفقهية ٧/ ١١٥؛ الأحكام السلطانية للماوردي ص٦؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٩.

ثالثاً: أهل الشورى:

هم الذين يُستشارون في أمر الناس[١] وقد سبق وأن ذكرنا أن أهل الحل والعقد صنف من أصناف أهل الشورى.

وذهب بعض الباحثين إلى أن أهل الحل والعقد هم أهل الشورى ولا فرق بينهم، من حيث الصفات أو الوظيفة[٢].

بينما ذهب بعض الباحثين إلى أن هناك فروقاً بين الفئتين من أبرزها[٣]:

١ ـ أن الصفة البارزة في أهل الشورى هي: العلم، بينما الصفة البارزة في أهل الحل والعقد هي: الشوكة.

٢ ـ أن مهمة أهل الشورى منتظمةٌ ومستمرة، أما أهل الحل والعقد فربما كانت طارئة ولا سيما عند حدوث الفتن.

٣ ـ أن أهل الشورى يعبرون عن آرائهم ـ فيما يستشارون فيه ـ بناءً على طلب الإمام ولا يقدمون على ذلك ابتداءً في الغالب، بينما يعبر أهل الحل والعقد عن آرائهم فيمن يصلح للخلافة، ثم يقومون بمبايعته.

٤ ـ أنه لا مدخل للنساء[٤] ولا لأهل الذمة[٥] في جماعة أهل الحل والعقد، بينما قد تستشار المرأة فيما يناسب طبيعتها من أمور، دون أن

---

(١) انظر: أهل الحل والعقد ص٢٥.

(٢) انظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ص٤٣٦؛ أصول الدعوة ص٢٢٥؛ الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي ص٢٤٩؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص١٦٢.

(٣) انظر: رقابة الأمة على الحكام ص٥١٦؛ الموسوعة الفقهية ٧/ ١١٥؛ أهل الحل والعقد ص٤٠ ـ ٤١.

(٤) انظر: غياث الأمم ص٣٤؛ وانظر ص٣٨٢ من هذا البحث.

(٥) انظر: غياث الأمم ص٣٥.

يكون لها ارتباط بنظرائها من الرجال، كما يمكن أن يُستشار أهل الذمة في أمور الدنيا وشئونهم الخاصة.

ومهما يكن من أمر، فإن الآراء السابقة هي محض اجتهاد وليس في المسألة نصٌ من كتاب أو سنة، بل الأمر برمته يخضع للاجتهاد، والأمر فيها واسع؛ لأن كُلاً من «الشورى» و«أهل الحل والعقد» من قبيل الولايات العامة، وعموم «الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية: يُتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حدٌّ في الشرع»[١].

رابعاً: أهل الاجتهاد:

وهم العلماء الذين توفرت فيهم شروط الاجتهاد، التي سبق وأن مرت معنا[٢].

وهم يمثلون جزءاً من أهل الحل والعقد على التعريف المختار.

خامساً: أهل الشوكة:

وهم المتبوعون من أصحاب القدرة والسلطة، وممن استعمل هذا المصطلح شيخ الإسلام ابن تيمية[٣].

الفرع الثالث: شروط أهل الحل والعقد

سبق وأن ذكرنا الشروط الواجب توفرها في أهل الشورى، وهي بذاتها شروط أهل الحل والعقد، بالإضافة إلى شرط القدرة والشوكة ويمكن أن نجمل هذه الشروط فيما يلي[٤]:

---

(١) الطرق الحكمية ص٢٠١.

(٢) انظر: ص١٠٢.

(٣) انظر: منهاج السنة ١/ ٥٥٠؛ أهل الحل والعقد ص٢٥.

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٦؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص١٩؛ غياث الأمم ص٣٥ ـ ٣٦؛ حجة الله البالغة ٢/ ١٠٣٤؛ الموسوعة الفقهية ٧/ ١١٦.

١ ـ العدالة الجامعة لشروطها.

٢ ـ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مَنْ يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

٣ ـ الرأي والحكمة المؤديان إلى معرفة من هو للإمامة أصلح.

٤ ـ أن يكون من ذوي الشوكة الذين يتبعهم الناس، ويصدرون عن رأيهم، ليحل بهم مقصود الولاية.

٥ ـ الإخلاص والنصيحة للمسلمين.

الأساس الشرعي لمفهوم أهل الحل والعقد

إن مصطلح «أهل الحل والعقد» من المصطلحات التي تواضع عليها العلماء، من غير أن يرد في الشرع أساسٌ لهذا اللفظ، والذي استعمله طائفتان من العلماء: الأصوليون، ومَنْ صنف في الإمامة والأحكام السلطانية.

ومن الصعب على الباحث أن يحدد بداية نشأة هذا المصطلح، إلا أن بعض الباحثين[١] قد ذهب إلى أن مِنْ أول من استعمل هذا المصطلح، الإمام أبو الحسن الأشعري[٢]، ....

(١) وهو الدكتور/عبد الله الطريقي في كتابه القيم: أهل الحل والعقد ص١٨.

(٢) في كتابه: الإبانة عن أصول الديانة ص١٧٨.
وأبو الحسن الأشعري هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري اليماني البصري، أبو الحسن ـ من نسل أبي موسى الأشعري ﷺ ـ العلامة إمام المتكلمين، ولد سنة ٢٦٠هـ، كان عجباً في الذكاء وقوة الفهم، وكان في أول أمره على مذهب المعتزلة وأقام عليه أربعين سنة ثم رجع عنه، ورد على المعتزلة وهتك عوارهم، ثم انتحل طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة والحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، وحاول جاهداً نصرة السنة، وأن يعود إلى مقالتهم لكن رجوعه لم يكن كاملاً، من مصنفاته: «الإبانة عن أصول الديانة» و«اللمع في الرد =

ثم تلاه أبو بكر الباقلاني[(١)]، ثم استعمله فيما بعد الإمامان الجليلان: أبو الحسن الماوردي، وأبو يعلى الحنبلي في كتابيهما المعنونين بـ«الأحكام السلطانية» ومهما يكن من أمر، فإن عدم ورود هذا المصطلح في النصوص الشرعية، لا يدل على عدم شرعية مضمونه؛ إذ «لا مشاحة في الاصطلاح»[(٢)].

قال ابن القيم: «والاصطلاحات لا مشاحة فيها، إذا لم تتضمن مفسدة»[(٣)].

والذي يهمنا في هذا المقام ـ بغض النظر عن المصطلح ـ بيان مشروعية فكرة ومفهوم أهل الحل والعقد كجماعةٍ من الناس تناط بهم مسؤوليات عظيمة من ضمنها نصب الإمام وخلعه إذا اقتضى الأمر؛ فإن الناظر إلى هذه الفكرة يجد أنها تستند لجملةٍ من الأسس الشرعية التي تضفي عليها المشروعية، ومن هذه الأسس:

١ ـ قاعدة الشورى: وقد سبق وأن تكلمنا عن حقيقتها والأدلة على مشروعيتها، كما تطرقنا إلى جملةٍ من مسائلها وأحكامها[(٤)].

= على أهل الزيغ والبدع»، توفي سنة ٣٢٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٥/ ٨٥؛ درء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٦؛ مقدمة الشيخ حماد الأنصاري لكتاب الإبانة.

(١) في كتابه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل.
والباقلاني هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري ثم البغدادي الشافعي، ابن الباقلاني، أبو بكر، الإمام العلامة الأصولي أوحد المتكلمين، ولد سنة ٣٣٨هـ، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، على طريقة أبي الحسن الأشعري، من مصنفاته: «إعجاز القرآن» و«كشف أسرار الباطنية»، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٩٠؛ البداية والنهاية ١١/ ٣٠٠.

(٢) تاج العروس (باب الحاء، فصل الشين) ٤/ ١٠٢.

(٣) مدارج السالكين ٣/ ٣١٩.

(٤) انظر ص١٠٣.

وبما أن أهل الحل والعقد هم صنف من أصناف أهل الشورى، فما قيل هناك عن مشروعية الشورى، يقال هنا، ولا سيما أن المهمة المناطة بأهل الحل والعقد؛ والمتعلقة بنصب الإمام وما إلى ذلك؛ هي من أخطر المهام، إذ يترتب عليها من المصالح ما لا يخفى.

٢ ـ قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وقد سبق الكلام عليها[١]، ومما لا شك فيه أن من أعظم المعروف الذي يجب الأمر به، والسعي فيه؛ نصب الإمام الذي يحرس الدين ويسوس الدنيا به؛ ومن أعظم المنكر الذي يجب دفعه ودرؤه؛ خلوُّ الزمان من إمام، نظراً لما يترتب على ذلك من مفاسد، إذ لو «تُرِك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع... لانتشر النظام[٢]... وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة... وفشت الخصومات... وتبددت الجماعات»[٣].

وبالتالي فإنه لا يمكن أداء الواجب السابق، إلا بانتصاب مجموعةٍ من الأمة تندب نفسها للقيام بهذه الأعمال العظيمة، ومن المعلوم أنه لا يستطيع القيام بذلك إلّا سُراة الناس من العلماء والوجهاء وأهل القدرة والشوكة، وهم من اصطلحنا على تسميتهم أهل الحل والعقد[٤].

ومن القواعد المعلومة أن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب[٥]،

---

(١) انظر ص٩١.
(٢) أي لتفرقت جماعة المسلمين واضطرب أمرهم.
(٣) غياث الأمم ص١٦.
(٤) انظر: أهل الحل والعقد ص٣٧.
(٥) تقدم الكلام على هذه القاعدة في ص١٨٤.

وبالتالي فإن نصب هؤلاء الناس أو انتصابهم للقيام بهذه المهمة أمرٌ واجب، والله أعلم.

٣ ـ أن الشريعة الإسلامية جاءت بجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، ووجود أهل الحل والعقد وسيلةٌ من وسائل تحقيق المقصد السابق للشريعة؛ لأنهم هم الذين يتم على أيديهم نصب الإمام وما يترتب على ذلك من جلب المصالح للمسلمين ودرء المفاسد عنهم، والله المستعان.

الوظيفة السياسية لأهل الحل والعقد

هناك جملةٌ من الوظائف السياسية، المنوطة بأهل الحل والعقد:

الوظيفة الأولى: تولية الخليفة:

فأهل الحل والعقد يمثلون الأمة، بصفتهم وكلاء عنها؛ لأنه من المتعذر أن يباشر كل فردٍ من أفراد الأمة هذه المهمة بنفسه.

وتمر تولية الخليفة من قبل أهل الحل والعقد، بمرحلتين:

المرحلة الأولى: اختيار الخليفة:

وهي مهمة خطيرة ومسئولية ثقيلة، تتطلب ممن تناط به أن يستفرغ وسعه في تصفح أحوال المرشحين للخلافة وتقديم أفضلهم ممن تتوفر فيه شروطها[(١)]. وفي هذا الشأن يقول الإمام الماوردي: «فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار، تصفحوا أحوال أهل الإمامة، الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً، ومن يُسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإن تعين لهم من بين الجماعة مَنْ أداهم الاجتهاد إلى اختياره، عرض عليه، فإن أجاب إليها بايعوه

---

(١) انظر: منهاج السنة ١/٥٥١؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/٢٥٩.

عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة... وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها؛ لأنها عقد مراضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعُدِلَ عنه إلى مَنْ سواه من مستحقيها[١]. وإن تكافأ اثنان أو أكثر من المرشحين للإمامة، فإما أن يختار أهل الحل والعقد أحدهما، وإما أن يُقرع بينهما. وفي هذا الشأن يقول العز بن عبد السلام: «إذا شغر الزمان عن الولاية العظمى، وحضر اثنان يصلحان للإمامة... فإن كانا متساويين من كل وجه، تخيرنا بينهما، ويحتمل أن يقرع بينهما دفعاً لتأذي من يؤخر منهما»[٢].

والإقراع بينهما هو قياس قول الإمام أحمد ـ كما قال أبو يعلى ـ: «لأنه قال في رواية ابنه عبد الله[٣]: في مسجد فيه رجلان تداعيا الأذان فيه: يقرع بينهما، واحتج بقول سعد: ولفظ الحديث ما رواه أبو حفص العكبري[٤]، بإسناده عن ابن شبرمة[٥] «أن الناس تشاحوا في الأذان يوم القادسية، فأقرع بينهم سعد»[٦]، وبإسناده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ

(١) الأحكام السلطانية ص٧؛ وانظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٤.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ١٠٥؛ وانظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٨؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٤ ـ ٢٥.

(٣) انظر: مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله ص٥٧.

(٤) هو: عمر بن أحمد بن عثمان العكبري البزّار، أبو حفص، أحد المسندين، توفي سنة ٣١٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٣٦٠؛ شذرات الذهب ٣/ ٢٠٩.

(٥) هو: عبد الله بن شبرمة بن الطفيل الكوفي، أبو شبرمة الإمام العلامة فقيه العراق، قاضي الكوفة، كان عفيفاً صارماً عاقلاً خيراً، وهو أحد التابعين، توفي ١٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٤٧؛ تهذيب التهذيب ٥/ ٢٢٣.

(٦) علقه البخاري في صحيحه بصيغة التمريض، في الأذان، باب الاستهام في الأذان (صحيح البخاري مع الفتح ٢/ ١١٤).
قال الحافظ في المصدر السابق، نفس الصفحة «.. أخرجه سعيد بن منصور والبيهقي من طريق أبي عبيد كلاهما عن هشيم عن عبد الله بن شبرمة... وهذا منقطع، وقد وصله سيف بن عمر في الفتوح، والطبري من طريقه، عن عبد الله بن شبرمة عن شقيق..».

قال: «لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا»[١]. . . »[٢].

المرحلة الثانية: البيعة:

والمراد بالبيعة ـ كما قال ابن خلدون ـ: «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يُسَلِّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير، وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة، مصدر باع؛ وصارت البيعة مصافحة بالأيدي»[٣].

والمقصود، أنه إذا وقع اختيار أهل الحل والعقد على شخصٍ لتوفر شروط الإمامة فيه، فإنهم عند ذلك يقومون بمبايعته على السمع والطاعة، وبالتالي تنعقد له الإمامة ويصبح خليفة للمسلمين والمتأمل في نصوص الكتاب والسنة[٤]، التي اشتملت على مصطلح البيعة يجد أن البيعة تنقسم إلى قسمين: بيعة مطلقة، وبيعة مقيدة، فأما البيعة المطلقة فهي المبايعة على السمع والطاعة بالمعروف في حال العسر واليسر، بحسب القدرة.

---

(١) أخرجه البخاري، في الأذان، باب الاستهام في الأذان، ح٦١٥ (صحيح البخاري مع الفتح ٢/ ١١٤).

(٢) الأحكام السلطانية ص٢٥؛ الإنصاف ٢٧/ ٥٦.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص١٦٤؛ وانظر في تعريف البيعة: نظام الحكم في الشريعة والتأريخ الإسلامي ١/ ٢٥٩؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص١٩٩؛ أهل الحل والعقد ص١٣١؛ معجم لغة الفقهاء ص١١٥.

(٤) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ١/ ٢٤٧ ـ ٢٥٧؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٢٠٠ ـ ٢٠٥؛ الموسوعة الفقهية ٩/ ٢٧٥ ـ ٢٧٧.

أما البيعة المقيدة: فهي التبايع على أمور خاصة محددة؛ كالبيعة على الجهاد، أو على النصرة والمنعة أو غير ذلك.

والمعنى المقصود هنا هو البيعة بالمعنى العام، وهو المعنى المراد عند علماء السياسة الشرعية[١].

والبيعة عقد حقيقي بين الأمة وبين الإمام[٢].

ومقتضى هذا العقد التزام الأمة ممثلةً في أهل الحل والعقد بالسمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، والتزام الإمام بإقامة الدين وسياسة الدنيا به[٣].

الوظيفة الثانية: الاحتساب على الإمام:

وهذه الوظيفة من أعظم القرب عند الله، وإن كانت واجبةً على كُلِّ قادر من المسلمين، إلا أنها بأهل الحل والعقد ألصق، وأوجب؛ لأنهم صفوة الأمة، وهم بمجموعهم أقدر الناس على الاحتساب على الحاكم وأطره على الحق، ولأنهم هم الذين باشروا عقد الإمامة نيابة عن الأمة، فهم أحد طرفي العقد، وبالتالي فهم المسؤولون عن مدى التزام الإمام بما أبرم من عقدٍ معهم.

والتاريخ الإسلامي حافلٌ بالكثير من نماذج احتساب أهل الحل والعقد ولا سيما العلماء، على الحكام والسلاطين، وقد تقدم ذكر طرف من هذه النماذج، عند الكلام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأصل من أصول التعبير عن الرأي، فليراجع[٤]، وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: أهل الحل والعقد ص١٣٢؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٢٠٠ ـ ٢٠٥.

(٢) انظر: النظريات السياسية الإسلامية ص٢١٢ ـ ٢١٩.

(٣) انظر: مطالب أولي النهى ٦/٢٦٦؛ الموسوعة الفقهية ٩/٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٤) انظر ص٨٤ وما بعدها.

الوظيفة الثالثة: عزل الخليفة:

وهذه الوظيفة هي من أشق وظائف أهل الحل والعقد، وأعسرها، نظراً لما يترتب عليها من المواجهة بين الراعي والرعية، ولما تتضمنه من اتهام للراعي بالعجز أو الخيانة.

وقبل أن نذكر مسببات العزل فإنه يجب التأكيد على أن الإمام إذا كان مؤدياً لواجباته المنوطة به، من إقامة الدين وسياسة الدنيا به، فلا يجوز عزله والحالة هذه ولا الخروج عليه بإجماع المسلمين، وفي هذا يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «الإمام إذا لم يخل عن صفات الأئمة، فرام العاقدون له عقد الإمامة أن يخلعوه، لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً باتفاق الأئمة. فإن عقد الإمامة لازمٌ، لا اختيار في حَلِّه من غير سبب يقتضيه، ولا تنتظم الإمامة ولا تفيد الغرض المقصودَ منها، إلا مع القطع بلزومها، ولو تخير الرعايا في خلع إمام الخلق على حكم الإيثار والاختيار، لما استتب للإمام طاعة، ولما استمرت له قدرة واستطاعة، ولما صح لمنصب الإمامة معنى»(١).

وأما ما يتعلق بموجبات عزل الخليفة فقد لخصها التفتازاني(٢)، بقوله: «ينحل عقد الإمامة بما يزول به مقصود الإمامة»(٣)، ومن هذه الموجبات:

الأول: الكفر البواح:

وذلك بأن يرتكب الإمام ما يوجبُ ردته(٤)، ومن ذلك ترك الصلاة،

---

(١) غياث الأمم ص٦٢.

(٢) هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، العلامة الكبير، وأحد أئمة العربية والبيان، ولد سنة ٧١٢هـ، من مصنفاته: «تهذيب المنطق»، و«التلويح على التوضيح» في أصول الفقه، توفي سنة ٧٩٢هـ. انظر: الدرر الكامنة ٤/ ٢١٤؛ البدر الطالع ٢/ ١٦٤.

(٣) نقلاً عن رد المختار ٦/ ٤١٥.

(٤) وقد تقدم ذكر أصول المكفرات انظر ص٣٣٩ وما بعدها.

أو ترك إقامتها في المسلمين[١]، ويدل على ذلك ما ثبت في الصحيحين من حديث عبادة بن الصامت ﷺ: «بايعنا ـ أي: رسول الله ﷺ ـ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وألّا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[٢].

والمراد بالكفر البواح: الكفر الظاهر[٣]. وفي هذا يقول الإمام النووي: «ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم، إلا أن تروا منهم منكراً محققاً، تعلمونه من قواعد الإسلام»[٤].

قال القاضي عياض: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر؛ انعزل... وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها... فلو طرأ عليه كفرٌ وتغيير للشرع، خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر..»[٥].

وذكر الإمام ابن حجر: أن الإمام «ينعزل بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض»[٦].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٨٧.
(٢) أخرجه البخاري، في الفتن، باب قول النبي ﷺ «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، ح٧٠٥٦ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٧)؛ ومسلم، في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ح٤٧٤٨ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٤٣٢).
(٣) انظر: فتح الباري ١٣/ ١٠؛ شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ٤٣٢.
(٤) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ٤٣٢؛ وانظر: المُفهِم ٤/ ٤٦.
(٥) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ٤٣٣.
(٦) فتح الباري ١٣/ ١٣٢.

=

وترك الإمام للصلاة من مسوغات عزله، وذلك لأن ترك الصلاة كفرٌ كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة[(١)]. والدليل على مشروعية عزل الإمام إذا ترك الصلاة؛ ما ثبت في صحيح مسلم عن أم سلمة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ قال: **«ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عَرَف برئ، ومَنْ أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع»** قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: **«لا، ما صلوا»**[(٢)].

قال الإمام النووي: «ففيه معنى ما سبق، أنه لا يجوز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم أو الفسق، ما لم يغيروا شيئاً من قواعد الإسلام»[(٣)].

كما أن من مسوغات عزل الإمام تركه لإقامة الصلاة في المسلمين، ودليل ذلك ما ثبت في صحيح مسلم عن عوف بن مالك الأشجعي[(٤)] رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم»** قالوا: قلنا: يا رسول الله أفلا ننابذهم

= وقوله رحمه الله «ومَنْ عجز وجبت عليه الهجرة.. إلخ» ليس على إطلاقه بل التحقيق في المسألة ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من أن المسلم إذا «كان عاجزاً عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه، وإلا استحبت ولم تجب». مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/ ٢٤٠؛ وانظر: الهجرة للدكتور/نزيه حماد.

(١) ترك الصلاة إن كان جحداً لوجوبها، فهو كفرٌ بإجماع العلماء، وإن تركها تهاوناً وكسلاً دعي إلى إقامتها، فإن أبى قُتِل كفراً على الصحيح، وقيل يقتل حداً. انظر: تفصيل هذه المسألة في: المغني ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٨؛ مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٥/ ١٠٥ ـ ١٠٦؛ كتاب الصلاة لابن القيم ص٢٩ ـ ٦٥؛ الشرح الممتع ٢/ ٣٢ ـ ٤٤.

(٢) أخرجه مسلم، في الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، ح٤٧٧٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٤٤٥).

(٣) المصدر السابق ١٢/٤٤٦.

(٤) هو: عوف بن مالك بن أبي عوف الأشجعي، أبو عبد الرحمٰن، ويقال: أبو حماد، أول مشاهده خيبر، وكانت معه راية أشجع يوم الفتح، توفي سنة ٧٣هـ. انظر: الاستيعاب ٣/٢٩٧؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٤٨٧.

عند ذلك؟ قال: «**لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة...**» الحديث[١].

قال الإمام أحمد بن عمر القرطبي[٢]: «قوله: «**لا ما أقاموا فيكم الصلاة**» ظاهره: ما حافظوا على الصلوات المعهودة بحدودها وأحكامها وداموا على ذلك، وأظهروه.

وقيل معناه: ما داموا على كلمة الإسلام... والأول أظهر»[٣].

وخلاصة ما سبق ما ذكره إمام الحرمين من أن «الإسلام هو الأصل والعِصام، فلو فُرِضَ انسلال الإمام عن الدين، لم يخف انخلاعه وارتفاع منصبه وانقطاعه، فلو جدد إسلاماً، لم يعد إماماً إلا أن يُجدد اختياره»[٤].

إلا أنه ينبغي عند مباشرة أهل الحل والعقد عزلَ الإمام بسبب ارتكابه لما يخرجه من الملّة؛ الموازنة بين مفسدة كفره وآثارها، ومفسدة عزله، وصولاً لدرء أعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما[٥]، وبالله التوفيق.

الثاني: الفسق:

وكون الفسق موجِباً لعزل الإمام، مسألةٌ من المسائل الشائكة، وأمرٌ «غمض على العلماء مدركه، واعتاص على المحققين مسلكه»[٦]، على حدّ

---

(١) أخرجه مسلم، في الإمارة، باب: خيار الأمة وشرارهم، ح٤٧٨٢، (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٤٤٧).

(٢) هو: أحمد بن عمر بن إبراهيم، الأنصاري القرطبي المالكي، أبو العباس الفقيه المحدث، ولد بقرطبة سنة ٥٧٨هـ، من مصنفاته: «المفهم شرح مختصر صحيح مسلم» وفيه أشياء حسنة مفيدة محررة، واختصر الصحيحين، توفي سنة ٦٥٦هـ. انظر: البداية والنهاية ١٣/١٧٨؛ الديباج المذهب ص١٣٠.

(٣) المفهم ٤/٦٥.

(٤) غياث الأمم ص٥١.

(٥) انظر: قواعد الأحكام ١/٨.

(٦) غياث الأمم ص٥١.

تعبير إمام الحرمين أبي المعالي الجويني. فبينما نقل الإمام النووي إجماع أهل السنة على أن الإمام لا ينعزل بالفسق[١] حكى القرطبي عن الجمهور انفساخ إمامته بالفسق الظاهر المعلوم[٢].

وهذه المسألة وإن كان ظاهرها الخلاف على قولين؛ إلا أنها تؤول ـ والعلم عند الله ـ إلى الوفاق.

وبيان ذلك ـ كما يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ـ أن الفسق إذا تحقق طريانه على الإمام لا يخلو من حالين:

الأول: فسقٌ لا يوجب الخلع ولا الانخلاع[٣]، وهو الفسق الذي يعود بالضرر على الإمام أو بعض رعيته؛ كالزنا وشرب المسكر، وما إلى ذلك، وفي هذا الشأن يقول إمام الحرمين: «الهَنات[٤] والصغائر محطوطةٌ، وما يجري من الكبائر مجرى العثرة، والفترة[٥]، ومن غير استمرار عليها،

---

(١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٤٣٢.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٨٧.

(٣) الفرق بين خلع الإمام وانخلاعه من وجهين:
الأول: أن الذي يقتضي انخلاع سببٌ ظاهرٌ لا خفاء به، بينما الذي يوجب الخلع سبب يحتاج إلى مزيد فكر وتدبر ونظر.
الثاني: أن الخلع لابُدَّ فيه من الإنشاء، بمعنى أنه إذا وجد السبب المقتضي للخلع، فإن الإمام لا يصير مخلوعاً بمجرد تحقق هذا السبب حتى ينشئ أهل الحل والعقد خلعه، أما الانخلاع فلا احتياج فيه لهذا الإنشاء، بمعنى أنه إذا تحقق السبب المقتضي للانخلاع فإن الإمام يصير منخلعاً من غير احتياج إلى مَنْ يخلعه، بل هو مخلوع بحكم الشرع. انظر: الطريق إلى الخلافة ص٣٨ ـ ٣٩؛ غياث الأمم ص٦٠.

(٤) لعل المراد بالهَنات هنا الصغائر التي يقارفها الإنسان من غير مداومةٍ وإصرار، ومن ذلك ما ورد في حديث عمر أنه دخل على النبي ﷺ، وفي البيت هَناتٌ من قرظ أي قطع متفرقة.
انظر: اللسان (هنا) ١٥/ ١٥٠.

(٥) أي أن مقارفته لهذه المعاصي ليست مستمرة، بل يقع فيها ما بين الفينة والأخرى.
انظر: المصباح (فتر) ٢/ ٤٦١.

لا يوجب عندنا خلعاً ولا انخلاعاً»[١].

وهذا النوع من الفسق هو الذي يحمل عليه ـ والعلم عند الله ـ ما حكاه النووي من إجماعٍ حيث قال: «وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق»[٢].

ولعله ـ والله أعلم ـ مقصود من ذهب إلى ذلك من أهل العلم[٣].

وعلى هذا النوع من أنواع الفسوق تحمل الأحاديث الآمرة بالصبر على الأمراء وإن بدرت منهم المعاصي، كقوله ﷺ: «... **ألا مَنْ ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة**»[٤]. والله أعلم.

الحال الثاني: مِنْ أحوال الفسق، ما يترتب عليه تضييع مقاصد الإمامة، من إقامة الدين وسياسة الدنيا به، وفي هذا الشأن يقرر إمام الحرمين أن الخليفة «إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضعت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخطل[٥]، إلى عظائم الأمور وتعطيل الثغور..»[٦] مما يفضي «إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة»[٧] «فذلك يقتضي خلعاً أو

(١) غياث الأمم ص٥٩.
(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٤٣٢.
(٣) انظر: رد المحتار ٦/ ٤١٥؛ الشرح الكبير للدردير ٤/ ٢٩٩؛ روضة الطالبين ٧/ ٢٦٨؛ فتح العزيز ١٩/ ٧٧؛ كشاف القناع ٦/ ١٦٠؛ شرح النووي ١٢/ ٤٣٣؛ فتح الباري ١٣/ ١١.
(٤) جزءٌ من حديث أخرجه مسلم، انظر تخريجه ص٥٣٤ هامش/ ٢.
(٥) الخَطَل هو: الخطأ. انظر: المصباح (خَطِلَ) ١/ ١٧٤.
(٦) غياث الأمم ص٥٤.
(٧) المصدر السابق ص٥٤.

انخلاعاً»[١].

وعلى هذا النوع من أنواع الفسوق يحمل ـ والله أعلم ـ ما حكاه القرطبي عن الجمهور من انفساخ الإمامة بالفسق، حيث قال: «الإمام إذا نُصِبَ ثم فسق، بعد انبرام العقد فقال الجمهور: إنه تنفسخ إمامته ويُخلع بالفسق الظاهر المعلوم؛ لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق، وحفظ أموال الأيتام والمجانين، والنظر في أمورهم إلى غير ذلك مما تقدم ذكره، وما فيه من الفسق يُقعِدُهُ عن القيام بهذه الأمور والنهوض بها، فلو جوّزنا أن يكون فاسقاً، أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله، ألا ترى في الابتداء، إنما لم يجز أن يعقد للفاسق؛ لأجل أنه يؤدي إلى إبطال ما أقيم له، وكذلك هذا مثله»[٢].

هذا، وقد ذهب إلى أن الفسق من موجبات عزل الإمام محمد بن الحسن في إحدى الروايتين عنه[٣]، ونُسب هذا القول إلى الشافعي في القديم[٤]، وهو قول الماوردي[٥]، وبه قال بعض الشافعية[٦]. على أنه يجب ألّا يغيب عند مباشرة أهل الحل والعقد عَزْلَ الحاكم؛ ما سبقت الإشارة إليه من وجوب استصحاب فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد نظراً لخطورة هذا الأمر، والله المستعان.

الثالث: العجز:

والعجز الطارئ على الإمام، له أحوال[٧]:

---

(١) غياث الأمم ص٥٩.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٨٧.

(٣) انظر: رد المحتار ٦/ ٤١٥.

(٤) انظر: إتحاف السادة المتقين ٢/ ٢٣٣.

(٥) الأحكام السلطانية ص١٧.

(٦) انظر: مآثر الأنافة ١/ ٧٢؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ١/ ٧٢.

(٧) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١٧ ـ ٢١؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى =

١ ـ نقص الحواس والأعضاء:

فإن كان هذا النقص يحول بين الإمام وبين القيام بمهام الإمامة وتبعاتها؛ فإنه يوجب العزل ومن ذلك: العمى، والصمم، والجنون، والشلل.

وأما ما لا يحول بين الإمام وبين أداء مهامه؛ فإنه لا يوجب العزل وذلك مثل: ضعف البصر، وضعف السمع وما إلى ذلك.

٢ ـ نقص التصرف: وهو ضربان:

أ ـ الحجر: وهو أن يستولي على سلطة الإمام بعض أعوانه، من غير تظاهر بمعصية، ولا مجاهرة بمشاقة، فهذا لا يمنع من إمامته، ولكن ينظر في أفعال من استولى على الإمامة، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل، فهذا لا يمنع من إقرارهم على ما هم رعاية لمصالح الأمة.

وأما إن كانت أفعال مَنْ استولى على الإمامة منحرفةً عن أحكام الدين ومقتضى العدل؛ لم يجز إقراره عليها، ولزم الإمام أن يستنصر مَنْ يقبض يد هذا المستولي ويزيل سلطته.

ب ـ القهر: وله صورتان:

الصورة الأولى: الأسر: وهو أن يقع الإمام أسيراً في يد عدو قاهر، سواءٌ أكان هذا العدو مشركاً أو مسلماً من البغاة، فهذا له أحوال:

١ ـ أن يكون مرجو الخلاص من الأسر، فيكون في هذه الحالة باقياً على إمامته[1].

= ص٢١ ـ ٢٣؛ غياث الأمم ص٤٢ ـ ٤٣؛ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٤٧٩ ـ ٤٨٦.

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٠؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٢.

٢ ـ أن يكون ميئوساً من خلاصه، فهنا ينظر إلى مَنْ أسره:

أ ـ فإن كانوا من المشركين: فعلى أهل الحل والعقد استئناف بيعة غيره على الإمامة[١].

ب ـ وإن كانوا من المسلمين البغاة، فلا يخلو حالهم من أمرين:

١ ـ أن يكون البغاة فوضى لا إمام لهم، فالإمام المأسور في أيديهم باقٍ على إمامته «لأن بيعتهم له لازمةٌ، وطاعته عليهم واجبةٌ، فصار معهم كمصيره مع أهل العدل إذا صار تحت الحجر، وعلى أهل الحل والعقد أن يستنيبوا عنه ناظراً يخلفه إن لم يقدر على الاستنابة، فإن قدر عليها كان أحق باختيار مَنْ يستنيبه منهم»[٢].

٢ ـ أن يكون البغاة «قد نصبوا لأنفسهم إماماً دخلوا في بيعته، وانقادوا لطاعته، فالإمام المأسور في أيديهم خارج من الإمامة بالإياس من خلاصه؛ لأنهم قد انحازوا بدار تفرد حكمها عن الجماعة، وخرجوا بها عن الطاعة، فلم يبق لأهل العدل بهم نصرة وللمأسور معهم قدرة، وعلى أهل الحل والعقد في دار العدل، أن يعقدوا الإمامة لمن ارتضوا لها، فإن خلص المأسور لم يعد إلى الإمامة لخروجه منها»[٣].

الصورة الثانية: أن يخرج على الإمام من ينتزع الإمامة منه بالقوة: فإذا تمكن هذا الخارج واستولى على مقاليد السلطة؛ فإن الإمام السابق يكون في هذه الحالة معزولاً، وتنعقد الإمامة للمستولي الجديد للضرورة. ويحتج لهذا بأن ابن عمر رضي الله عنهما صلى بأهل المدينة يوم الحرة[٤] وقال:

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٠؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٢.

(٢) انظر: المصدرين السابقين، نفس الصفحات.

(٣) انظر: المصدرين السابقين، نفس الصفحات.

(٤) يوم الحرة سببه أن أهل المدينة نقضوا بيعة يزيد بن معاوية، وأخرجوا نوابه =

«أصلي وراء مَنْ غلب»[١].

وكذا قال الإمام أحمد: «في الإمام يخرج عليه مَنْ يطلب الملك، فيكون مع هذا قوم، ومع هذا قوم، تكون الجمعة مع مَنْ غلب»[٢].

قال ابن حجر: «قال ابن بطال[٣]... وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب، والجهاد معه، وأن طاعته خيرٌ من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء»[٤].

وبعد.. فهذه هي موجبات عزل الإمام الأعظم، والتي يسوغ لأهل الحل والعقد عند حصولها ـ على ما سبق تفصيله ـ عزل الإمام، مع التأكيد على أهمية استحضار فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد لتجنيب الأمة الفتن والقلاقل وسفك الدماء، والله المستعان.

= وأهله، فبعث إليهم جيشاً، وأمره إذا لم يطيعوه بعد ثلاث، أن يدخلها بالسيف ويبيحها ثلاثاً، فصار عسكره في المدينة النبوية ثلاثاً يقتلون وينهبون، ويفتضون الفروج المحرمة. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/٤١١ ـ ٤١٢.

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد ٤/١١١؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٣.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) هو: علي بن خلف بن بطال البكري، القرطبي البلنسي المالكي، أبو الحسن المعروف بابن اللجّام، كان من أهل العلم والمعرفة والفهم، عني بالحديث العناية التامة، شرح صحيح البخاري، توفي سنة ٤٤٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧؛ الديباج المذهب ص٢٩٨.

(٤) فتح الباري ١٣/٩.

المبحث الثالث

نصيحة الحكام مفهومها وكيفيتها

تعريف النصيحة وبيان حكمها

أولاً: تعريف النصيحة:

النصيحة في اللغة: اسم مصدر للفعل نصح، و«النون والصاد والحاء، أصلٌ يدل على ملاءمةٍ بين شيئين، وإصلاح لهما. أصل ذلك الناصح: الخياط»[١]. والنصح والنصيحة نقيض الغش، وناصِحُ العسل: خالصه. ويقال: نصحت له نصيحتي نصوحاً؛ أي: أخلصت وصدقت[٢].

و«النصيحة مأخوذةٌ من نصح الرجل ثوبه إذا خاطه، فشبهوا فعل الناصح فيما يتحراه من صلاح المنصوح له، بما يسدّه من خلل الثوب.

(١) معجم مقاييس اللغة ص١٠٣٠.

(٢) اللسان (نصح) ١٤/١٥٨؛ المفردات في غريب القرآن (نصح) ص٤٩٦.

وقيل: إنها مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته من الشمع، شبهوا تخليص القول من الغش بتخليص العسل من الخلط»[١].

وأما في الاصطلاح: فقد تعددت تعريفات العلماء للنصيحة: قال الخطابي: «النصيحة كلمة جامعة معناها حيازة الحظّ للمنصوح له»[٢].

وقيل هي: «الدعاء إلى ما فيه الصلاح والنهي عما فيه الفساد»[٣].

وقيل هي: «تحري فعلٍ أو قولٍ فيه صلاح صاحبه»[٤].

والنصيحة: «من وجيز الأسماء ومختصر الكلام، وليس في كلام العرب كلمة مفردة يستوفي بها العبارة عن معنى هذه الكلمة»[٥].

ثانياً: أنواع النصيحة:

النصيحة أنواع بيّنها النبي ﷺ - كما في حديث تميم الداري[٦] رضي الله عنه - بقوله: «**الدين النصيحة**» قلنا: لمن؟ قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[٧].

وفيما يلي بيان وتفسير لأنواع النصيحة:

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٢/٢٢٦.
(٢) جامع العلوم والحكم ١/٢١٩؛ وانظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢/٢٢٦.
(٣) التعريفات ص٣٠٩.
(٤) المفردات في غريب القرآن (نصح) ص٤٩٦.
(٥) شرح النووي على صحيح مسلم ٢/٢٢٦؛ وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٥/٥٤؛ الكليات ص٩٠٨.
(٦) هو: تميم بن أوس بن خارجة الداري اللخمي، أبو رقية، كان نصرانياً وأسلم سنة ٩هـ، كان يسكن المدينة، ثم انتقل منها إلى الشام بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، كان عابداً تلاءً لكتاب الله، توفي سنة ٤٠هـ. انظر: الاستيعاب ١/٢٧٠؛ سير أعلام النبلاء ٢/٤٤٢.
(٧) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب: بيان أن الدين النصيحة، ح١٩٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/٢٢٥).

«أما النصيحة لله تعالى، فمعناها منصرف إلى الإيمان به، ونفي الشريك عنه، وترك الإلحاد في صفاته، ووصفه بصفات الكمال والجلال كلها، وتنزيهه سبحانه من جميع النقائص، والقيام بطاعته، واجتناب معصيته، والحب فيه والبغض فيه، وموالاة من أطاعه، ومعاداة من عصاه، وجهاد مَنْ كفر به، والاعتراف بنعمته وشكره عليها، والإخلاص في جميع الأمور، والدعاء إلى جميع الأوصاف المذكورة والحث عليها، والتلطف في جميع الناس، أو مَنْ أمكن منهم عليها. قال الخطابي: وحقيقة هذه الإضافة راجعة إلى العبد في نصحه نفسه، فالله تعالى غني عن نصح الناصح»[١].

وأما النصيحة لكتابه ﷻ: فالمراد بها «الإيمان به وتعظيمه وتنزيهه، وتلاوته حق تلاوته، والوقوف مع أوامره ونواهيه، وتفهم علومه وأمثاله، وتدبر آياته، والدعاء إليه، وذب تحريف الغالين وطعن الملحدين عنه.

والنصيحة لرسوله قريبٌ من ذلك: الإيمان به وبما جاء به وتوقيره وتبجيله، والتمسك بطاعته، وإحياء سنته، واستثارة علومها ونشرها، ومعاداة من عاداه وعاداها، وموالاة من والاه ووالاها، والتخلق بأخلاقه، والتأدب بآدابه ومحبة آله وصحابته ونحو ذلك.

والنصيحة لأئمة المسلمين: معاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وتذكيرهم به، وتنبيههم في رفق ولطف، ومجانبة الوثوب عليهم، والدعاء لهم بالتوفيق وحث الأغيار على ذلك.

والنصيحة لعامة المسلمين: إرشادهم إلى مصالحهم، وتعليمهم أمور دينهم ودنياهم، وستر عوراتهم، وسد خلاتهم[٢]، ونصرتهم على أعدائهم، والذب عنهم، ومجانبة الغش والحسد لهم، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه،

---

(١) انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/٢٢٦.

(٢) الخلات، جمع خَلَّة: وهي الفقر والحاجة. المصباح (خل) ١/ ١٨٠.

ويكره لهم ما يكره لنفسه... ومن أنواع نصحهم بدفع الأذى والمكروه عنهم: إيثار فقيرهم، وتعليم جاهلهم وردُّ من زاغ منهم عن الحق في قولٍ أو عملٍ بالتلطف في ردهم إلى الحق، والرفق بهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...»[(١)].

ثالثاً: الحكم التكليفي للنصيحة:

اختلف العلماء في حكم النصيحة:

فذهب المالكية إلى أنها فرض عين[(٢)].

ونقل الإمام النووي عن ابن بطال أنها فرض كفاية[(٣)].

وذكر ابن رجب أن النصيحة: «على وجهين: أحدهما: فرضٌ، والآخر: نافلة. فالنصيحة المفترضة لله: هي شدة العناية من الناصح باتباع محبة الله في أداء ما افترض، ومجانبة ما حرم.

وأما النصيحة التي هي نافلة: فهي إيثار محبته على محبة نفسه، وذلك بأن يعرض أمران، أحدهما لنفسه، والآخر لربه، فيبدأ بما كان لربه، ويؤخر ما كان لنفسه..»[(٤)].

والتحقيق في هذه المسألة ـ والله أعلم ـ أن النصيحة منها ما هو فرض عين ومنها ما هو فرض كفاية، ومثال ذلك: النصيحة لله ـ على ما

(١) جامع العلوم والحكم ١/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٢) انظر: الشرح الصغير مع حاشية الصاوي ٤/ ٧٤١.
(٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢/ ٢٢٧.
والفرق بين فرض العين وفرض الكفاية: أن فرض العين: ما تكررت مصلحته بتكرره، كالصلوات الخمس وغيرها. وفرض الكفاية: ما لا تتكرر مصلحته بتكرره، كإنجاء الغريق وغسل الميت ودفنه. انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٣٧٤ ـ ٣٧٥.
(٤) جامع العلوم والحكم ١/ ٢٢٠.

تقدم بيانه ـ منها ما هو فرض عين: كتوحيد الله ووصفه بصفات الكمال والجلال. ومنه ما هو فرض كفاية: كالجهاد في سبيله، فإن الأصل فيه أنه فرض كفاية، وقد يتعين في بعض الأحوال[1].

وكذلك النصيحة لكتابه: منه ما هو فرض عين؛ كالإيمان به وتعظيمه وتنزيهه، ومنه ما هو فرض كفاية: كذبِّ تحريف الغالين وطعن الملحدين فيه.

وهكذا بقية أنواع النصيحة، والله تعالى أعلم.

الأدلة على مشروعية مناصحة الحكام، مع ذكر بعض النماذج العملية في هذا الباب

لقد زخرت السنة النبوية الشريفة بجملةٍ وافرةٍ، من الأحاديث الدالة على مشروعية مناصحة المسلمين بعامةٍ، والحكّام بخاصة ومن هذه الأحاديث:

١ ـ ما سبق ذكره من حديث تميم الداري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«الدين النصيحة»** قلنا: لمن؟ قال: **«لله ولكتابه ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم»**[2].

٢ ـ عن جرير بن عبد الله ﷺ قال: بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم[3].

٣ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن**

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/٥٧؛ بداية المجتهد ٢/٣٢٩؛ مغني المحتاج ٦/٨؛ كشاف القناع ٣/٣٢.

(٢) تقدم تخريجه ص٣٩٧.

(٣) سبق تخريجه ص٦١.

تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم..» الحديث[(١)].

٤ ـ عن جبير بن مطعم[(٢)] رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال في خطبته: **«ثلاث لا يَغِلُّ[(٣)] عليهن قلب امرئٍ مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين»**[(٤)].

٥ ـ عن طارق بن شهاب رضي الله عنه؛ أن رجلاً سأل النبي ﷺ، وقد وضع رجله في الغِرز: أي الجهاد أفضل؟ قال: **«كلمة حق عند سلطان جائر»**[(٥)].

قال الإمام الخطابي: «إنما كان هذا أفضل الجهاد؛ لأن من جاهد العدو كان على أمل الظفر بعدوه، ولا يتيقن العجز عنه؛ لأنه لا يعلم يقيناً أنه مغلوب، وهذا يعلم أن يد السلطان أقوى من يده، فصارت المثوبة فيه على قدر عظم المؤونة»[(٦)].

٦ ـ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ: **«إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له: إنك أنت ظالم فقد تودع منها»**[(٧)].

---

(١) أخرجه مسلم، في الأقضية، باب: النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة.. الخ، ح٤٤٥٦ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧).

(٢) هو: جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل القرشي النوفلي، أبو محمد، وقيل أبو عدي، أسلم عام الفتح، وقيل عام خيبر وحسن إسلامه، كان من أنسب قريش، توفي سنة ٥٧هـ. انظر: الاستيعاب ١/ ٣٠٣؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٩٥.

(٣) لا يَغِلُّ: من الغل، وهو الحقد والشحناء، أي لا يدخله حقدٌ يزيله عن الحق، والمعنى أن هذه الخلال الثلاث تُستصلح بها القلوب، فمن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والغل والشر. انظر: النهاية في غريب الحديث (غلّ) ٣/ ٣٤٢.

(٤) أخرجه ابن ماجه، في السنة، باب: مَنْ بلغ علماً، ح٢٣٠ (سنن ابن ماجه مع شرح السندي) ١/ ١٥١، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٦/ ٣٠ برقم٦٦٤٢.

(٥) تقدم تخريجه ص٨٠.

(٦) العزلة للخطابي ص٩٢.

(٧) سبق تخريجه ص٨٠.

وكان الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم يحثون رعيتهم على نصحهم وتوجيههم، ومن ذلك:

١ ـ ما روي عن أبي بكر الصديق ﷺ أنه قال في خطبته المشهورة: «أيها الناس إنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني»[١].

٢ ـ وهذا عمر ﷺ يقول: «أحب الناس إلي مَنْ رفع إلي عيوبي»[٢].

وهكذا كانت سيرة علماء الأمة في نصح السلاطين، والاحتساب عليهم، والنماذج العملية على ذلك كثيرة[٣]، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١ ـ ما رواه الخطابي بسنده إلى عبد الله بن بكر السهمي[٤] قال: سمعت بعض أصحابنا قالوا: أرسل عمر بن هبيرة[٥] ـ وهو على العراق ـ إلى فقهاء من فقهاء البصرة، وفقهاء من فقهاء الكوفة، وكان ممن أتاه من فقهاء البصرة الحسن، ومِنْ أهل الكوفة الشعبي[٦]، فدخلوا عليه فقال لهم:

---

(١) ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ٦/ ٢٢٥، وقال: رواه ابن إسحاق بإسناد صحيح.

(٢) الطبقات الكبرى ٣/ ٢٩٣.

(٣) وقد تقدم ذكر شيءٍ من هذا انظر ص٨٤ من هذه الرسالة.

(٤) هو: عبد الله بن بكر بن حبيب السهمي الباهلي البصري، أبو وهب، الحافظ الحجة، ولد في خلافة هشام بن عبد الملك، توفي سنة ٢٠٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ٤٥١؛ شذرات الذهب ٢/ ١٣٠.

(٥) هو: عمر بن هبيرة بن معاوية الفزاري الشامي، أبو المثنى، أمير العراقين ليزيد بن عبد الملك، ثم عزله هشام بن عبد الملك، توفي سنة ١٠٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٦٢؛ شذرات الذهب ١/ ١٣٦.

(٦) هو: عامر بن شراحيل بن عبدٍ الهمداني ثم الشعبي، أبو عمرو، الإمام علامة عصره، ولد لست سنين خلت من إمرة عمر بن الخطاب ﷺ، وهو أحد علماء =

إن أمير المؤمنين يزيد يكتب إليّ في أمور أعمل بها فما تريان؟ قال: فقال الشعبي: أصلح الله الأمير أنت مأمور والتبعة على مَنْ أمرك. فأقبل على الحسن فقال: ما تقول؟ قد قال هذا، قل أنت. قال: اتق الله يا عمر فكأنك بملَك قد أتاك، فاستنزلك عن سريرك هذا، وأخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك، إن الله تعالى ينجيك من يزيد، وإن يزيد لا ينجيك من الله سبحانه، فإياك أن تعرض لله تعالى بالمعاصي، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ثم قام، فتبعه الآذن فقال: أيها الشيخ ما حملك على ما استقبلت به الأمير؟ قال: حملني عليه ما أخذه الله تعالى على العلماء في علمهم، ثم تلا ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ الآية [آل عمران: ١٨٧]...»[(١)].

٢ ـ ومن ذلك موقف شيخ الإسلام ابن تيمية، مع السلطان محمد ابن الناصر قلاوون[(٢)]، في أول مجلس بعد رجوع الحكم إليه، في محضر من أعيان العلماء والكبراء والشيوخ والقضاة والأمراء، حيث عُرِض على السلطان طلبٌ من النصارى، بدفع مال زيادة على ما كانوا يدفعون؛ ليؤذن لهم بالعودة إلى ما كانوا يلبسون مثل المسلمين. فسكت الحاضرون، فجثا الشيخ على ركبتيه، وقال للسلطان: لا تفعل وإني أعيذك أن يكون أول مراسيمك ـ في أول مجلس لك بعد أن أعاد الله إليك الملك ونصرك على عدوك ـ أن تنصر فيه الكفار، وتعزهم من أجل حطام الدنيا الفانية[(٣)].

= التابعين، وأعيانهم، توفي سنة ١٠٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٩٤؛ شذرات الذهب ١/ ١٢٦.

(١) العزلة للخطابي ص٩٦.

(٢) هو: محمد بن قلاوون بن عبد الله الصالحي، أبو الفتح، الملك الناصر من كبار ملوك الدولة القلاوونية، ولد سنة ٦٨٤هـ، كان وقوراً مهيباً، مطاعاً ذا دهاء وحزم ومكر، سجن شيخ الإسلام ابن تيمية ومات مسجوناً في عهده، توفي سنةً ٧٤١هـ. انظر: الدرر الكامنة ٤/ ٩٠؛ الأعلام ٧/ ١١.

(٣) انظر: العقود الدرية ١/ ٢٨١.

٣ ـ وعن سفيان الثوري قال: أدخلت على أبي جعفر بمنى، فقلت له: اتق الله، فإنما أنزلت في هذه المنزلة، وصرت في هذا الموضع بسيوف المهاجرين والأنصار، وأبناؤهم يموتون جوعاً، حج عمر فما أنفق إلا خمسة عشر ديناراً، وكان ينزل تحت الشجر. فقال: أتريد أن أكون مثلك؟ قلت: لا؟ ولكن دون ما أنت فيه، وفوق ما أنا فيه. قال: اخرج[١].

وقد رويت هذه الحادثة على أنها جرت بين سفيان الثوري والمهدي قال سفيان: أُدخلت على المهدي بمنى، فسلمت عليه بالإمرة، فقال: أيها الرجل! طلبناك فأعجزتنا، فالحمد لله الذي جاء بك، فارفع إلينا حاجتك. فقلت: قد ملأت الأرض جوراً، فاتق الله، وليكن منك في ذلك عبرة. فطأطأ رأسه، ثم قال: أرأيت إن لم أستطع دفعه؟ قال: تخليه وغيرك. فطأطأ رأسه، ثم قال: ارفع إلينا حاجتك. قلت: أبناء المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان بالباب، فاتق الله، وأوصل إليهم حقوقهم فطأطأ رأسه، فقال أبو عبيد الله: أيها الرجل! ارفع إلينا حاجتك، قلت: وما أرفع؟ حدثني إسماعيل بن أبي خالد[٢]، قال: حج عمر، فقال لخازنه: كم أنفقت؟ قال: بضعة عشر درهماً. وإني أرى هاهنا أموراً لا تطيقها الجبال[٣].

٤ ـ ومن النماذج الفريدة في هذا الباب، النصيحة القيمة التي سطرها القاضي أبو يوسف صاحب أبي حنيفة؛ لأمير المؤمنين هارون الرشيد، والتي جاءت في أول كتاب الخراج، الذي صنفه بناءً على طلب من هارون

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ٧/٢٦٣.

(٢) هو: إسماعيل بن أبي خالد البجلي الأحمسي، مولاهم، الكوفي، أبو عبد الله، اختلف في اسم أبيه، فقيل: هرمز، وقيل: سعد، وقيل: كثير، الإمام الحافظ الكبير، كان محدث الكوفة في زمانه، توفي سنة ١٤٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٦/١٧٦؛ تهذيب التهذيب ١/٢٦٣.

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء ٧/٢٦٤ ـ ٢٦٥.

الرشيد، ومما جاء في هذه النصيحة: «. . . يا أمير المؤمنين إن الله ـ وله الحمد ـ قد قلدك أمراً عظيماً: ثوابه أعظم الثواب، وعقابه أعظم العقاب. قلدك أمر هذه الأمة فأصبحت وأمسيت، وأنت تبني لخلق كثير، قد استرعاك الله وائتمنك عليهم وابتلاك بهم وولاك أمرهم، وليس يلبث البنيان إذا أسس على غير التقوى، أن يأتيه الله من القواعد، فيهدمه على مَنْ بناه وأعان عليه. فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعية، فإن القوة في العمل بإذن الله.

لا تؤخر عمل اليوم إلى غد، فإنك إذا فعلت ذلك أضعت. إن الأجل دون الأمل، فبادر الأجل بالعمل، فإنه لا عمل بعد الأجل. إن الرعاة مؤدون إلى ربهم ما يؤدي الراعي إلى ربه. فأقم الحق فيما ولاك الله وقلدك ولو ساعة من نهار، فإن أسعد الرعاة عند الله يوم القيامة راعٍ سعدت به رعيته، ولا تزغ فتزيغ رعيتك، وإياك والأمر بالهوى والأخذَ بالغضب. وإذا نظرت إلى أمرين أحدهما للآخرة، والآخر للدنيا، فاختر أمر الآخرة على أمر الدنيا، فإن الآخرة تبقى والدنيا تفنى. وكن من خشية الله على حذر، واجعل الناس عندك في أمر الله سواء القريب والبعيد. ولا تخف في الله لومة لائم. واحذر فإن الحذر بالقلب وليس باللسان، واتق الله فإنما التقوى بالتوقي، ومَنْ يتق الله يقه. واعمل لأجل مفضوض، وسبيل مسلوك، وطريق مأخوذ، وعمل محفوظ، ومنهل مورود. فإن ذلك المورد الحق والموقف الأعظم، الذي تطير فيه القلوب، وتنقطع فيه الحجج، لعزّة ملك قهرهم جبروته، والخلق له داخرون[١]، وبين يديه ينتظرون قضاءه ويخافون عقوبته، وكأن ذلك قد كان. فكفى بالحسرة والندامة يومئذ في ذلك الموقف العظيم لمن علم ولم يعمل، يومٌ تزل فيه الأقدام وتتغير فيه الألوان، ويطول فيه القيام ويشتد فيه الحساب. . . فلا

(١) داخرون: أي أذلاء. المفردات في غريب القرآن (دخر) ص١٧٢.

تلق الله غداً وأنت سالك سبيل المعتدين، فإن ديان يوم الدين، إنما يدين العباد بأعمالهم ولا يدينهم بمنازلهم، وقد حذرك فاحذر، فإنك لم تخلق عبثاً، ولن تترك سدى... وإن الله بمنه ورحمته، جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم وبين ما اشتبه من الحقوق عليهم. وإضاءة نور ولاة الأمر إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها، بالتثبت والأمر البيّن وإحياء السنن من الخير الذي يحيا ولا يموت. وجور الراعي هلاك الرعية، واستعانته بغير أهل الثقة والخير هلاك للعامة. فاستتمَّ ما آتاك الله يا أمير المؤمنين من النعم بحسن مجاورتها، والتمس الزيادة فيها بالشكر عليها، فإن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: ٧]. وليس شيءٌ أحب إلى الله من الإصلاح، ولا أبغض إليه من الفساد، والعمل بالمعاصي كفر النعم، وقلَّ من كفر من قوم قطُّ النعمة ثم لم يفزعوا إلى التوبة، إلا سلبوا عزهم وسلط الله عليهم عدوهم. وإني أسأل الله يا أمير المؤمنين الذي مَنَّ عليك بمعرفته فيما أولاك، ألّا يكلك في شيءٍ من أمرك إلى نفسك وأن يتولى منك ما تولى من أوليائه وأحبائه، فإنه وليّ ذلك والمرغوب له فيه»[(١)].

هذا..، والنماذج من سيرة علماء السلف الصالح في هذا الباب كثيرة، وما أصدق ما ذكره العلامة عبد الرحمٰن بن أبي بكرٍ الحنبلي[(٢)] ـ بعد أن سرد جملة من الأحاديث والآثار في الإنكار على الحكام ـ «...

(١) الخراج ص٣ ـ ٦.

(٢) هو: عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن داود الحنبلي الدمشقي الصالحي، أبو الفرج، كان شيخاً قدوة، تام العقل والتدبير، والهاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولد سنة ٧٨٢هـ، من مصنفاته: «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«الإنذار بوفاة المصطفى المختار» توفي سنة ٨٥٦هـ. انظر: شذرات الذهب ٧/ ٢٨٩؛ السحب الوابلة ٢/ ٤٧٩.

والمقصد أنه كان من عادة السلف الإنكار على الأمراء والسلاطين، والصدع بالحق، وقلة مبالاتهم بسطواتهم، إيثاراً لإقامة حق الله ـ سبحانه ـ على بقائهم، واختيارهم لإعزاز الشرع على حفظ مهجهم، واستسلاماً للشهادة إن حصلت لهم، واتكالاً على فضل الله ـ تعالى ـ أن يحميهم؛ لأنه ـ تعالى ـ: يحفظ أولياءه، ولا يسلمهم إلى أعدائهم بل يؤيدهم وينصرهم بنصرهم له، ويأخذ بثأرهم ويؤيّدهم، فما لعدوهم من قوةٍ ولا ناصر»[١].

مناصحة الحكام بين السرية والعلنية

سبق أن ذكرنا في المطلب السابق الأدلة على مشروعية مناصحة الحكام والاحتساب عليهم، وأنه من أهم الأعمال وأشرف الوظائف.

وسنتناول في هذا المطلب ـ بعون الله تعالى ـ إحدى المسائل التي كثر الجدل فيها بين المعاصرين، ألا وهي: مدى اشتراط السرّية في مناصحة الحكام، فبينما يرى البعض وجوب الإسرار بالنصح للحاكم، يرى البعض الآخر أن هذه المسألة من المسائل التي تدور في فلك فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، وليس الإسرار بالنصيحة من الأمور المتحتمة في كل الأحوال بل قد تقتضي المصلحة الإعلان بها، كما هو الواقع العملي للسلف الصالح من الصحابة رضوان الله عليهم فمن بعدهم.

وسبب الاختلاف في هذه المسألة: ما يظهر مِنْ تعارض بين بعض الأدلة في هذا الباب.

وسنتناول فيما يلي أدلة الفريقين، في محاولة للوصول إلى الرأي الراجح في هذه المسألة، والله المستعان.

(١) الكنز الأكبر ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

أولاً: النصوص الدالة على مشروعية الإعلان بالنصيحة للحاكم:

١ ـ ما تقدم معنا من أحاديث تدل على مشروعية النصيحة، كقوله ﷺ: **«الدين النصيحة»**(١)، وقوله ﷺ: **«إن الله يرضى لكم ثلاثاً..»** وذكر منها **«وأن تناصحوا مَنْ ولاه الله أمركم..»**(٢)، وما في معناها من الأحاديث.

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث: أنها وردت مطلقة، وليس هناك دليلٌ صحيح صريحٌ يدل على تقييد كيفيتها بالإسرار بالنصح، ومن المعلوم أنه يجب العمل بالمطلق على إطلاقه إلا إذا دل على دليلٌ على التقييد(٣).

٢ ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: أن رسول الله ﷺ كان يخرج يوم الأضحى ويوم الفطر، فيبدأ بالصلاة... فلم يزل كذلك حتى كان مروان بن الحكم، فخرجت مخاصراً مروان(٤)، حتى أتينا المصلى. فإذا كثير بن الصلت(٥) قد بنى منبراً من طين ولبن، فإذا مروان ينازعني يده، كأنه يجرني نحو المنبر، وأنا أجره نحو الصلاة، فلما رأيت ذلك منه، قلت: أين الابتداء بالصلاة؟ فقال: لا، يا أبا سعيد! قد تُرك ما تعلم. قلت: كلا والذي نفسي بيده! لا تأتون بخير مما أعلم ثلاث مرات، ثم انصرف(٦).

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: المستصفى ٢/٤٠٩؛ البحر المحيط ٣/٤١٥.

(٤) مخاصراً مروان: أي مماشياً له يده في يدي. شرح صحيح مسلم للنووي ٦/٤١٧.

(٥) هو: كثير بن الصلت بن معدي كرب الكندي، كاتب الرسائل في ديوان عبد الملك بن مروان، أصله من اليمن ومنشأه في المدينة، كان وجيهاً في قومه وروى أحاديث، توفي في نحو سنة ٧٠هـ. انظر: تهذيب التهذيب ٨/٣٦٥؛ الأعلام ٥/٢١٩.

(٦) سبق تخريجه ص٨٥.

وفي صحيح مسلم أيضاً عن طارق بن شهاب قال: أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان، فقام إليه رجلٌ، فقال: الصلاة قبل الخطبة. فقال: قد تُرِكَ ما هنالك. فقال أبو سعيد: أما هذا فقد قضى ما عليه، سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»**[١].

ووجه الدلالة من النصين السابقين: أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه، والرجل الآخر، أنكرا على مروان بن الحكم ـ وهو أمير المدينة حينذاك ـ علانية في مجمع من الناس، ولم يُنكر هذا الفعل منهما، فدل على مشروعية النصيحة العلنية للحاكم[٢]، والله أعلم.

٣ ـ أخرج البخاري بسنده عن مروان بن الحكم، قال: «شهدت عثمان وعلياً رضي الله عنهما، وعثمان ينهى عن المتعة، وأن يجمع بينهما، فلما رأى عليٌّ، أهلَّ بهما: لبيك بعمرة وحجة، قال: ما كنت لأدع سنة النبي ﷺ لقول أحد»[٣].

قال ابن حجر: «وفي قصة عثمان وعلي من الفوائد: إشاعة العالم ما عنده من العلم وإظهاره، ومناظرة ولاة الأمر وغيرهم في تحقيقه، لمن قوي على ذلك، لقصد مناصحة المسلمين»[٤].

قلت: وفي إهلال عليٍّ رضي الله عنه بالحج والعمرة، خلافاً لمذهب عثمان رضي الله عنه، ضربٌ من ضروب النصيحة العلنية، التي فيها جمعٌ بين القول والفعل، وبالله التوفيق.

٤ ـ ما تقدم معنا من قصة إنكار المرأة على عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

---

(١) سبق تخريجه ص٧٨.
(٢) انظر: شرح الأبي على صحيح مسلم ١/ ٢٥١؛ المفهم ١/ ٢٣٢.
(٣) سبق تخريجه ص٨٤.
(٤) فتح الباري ٣/ ٤٩٣.

«ما أمر به من الزيادة في مهور النساء على أربعمائة درهم.. وفيه: ثم نزل ـ أي: من على المنبر ـ فاعترضته امرأة من قريش، فقالت: يا أمير المؤمنين، نهيت الناس أن يزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم؟ قال: نعم. فقالت: أما سمعت الله يقول: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] الآية؟ قال: فقال: اللهم غفراً، كل الناس أفقه من عمر، ثم رجع وركب المنبر، فقال: أيها الناس، إني كنت نهيتكم أن تزيدوا في صدقاتهن على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب»[١].

وهذا الحديث فيه دلالةٌ واضحةٌ على مشروعية النصيحة العلنية، فقد كانت نصيحة هذه المرأة لعمر ﷺ بمحضر من الصحابة، ولم تنكر، فكان إجماعاً.

٥ ـ ما ذكره الإمام ابن القيم من «أن عمر ﷺ وقف في الناس وعليه ثوبان، فقال: أيها الناس ألا تسمعون؟ فقال سلمان الفارسي: لا نسمع، فقال عمر: ولم يا أبا عبد الله؟ قال: إنك قسمت علينا ثوباً ثوباً، وعليك ثوبان: فقال: لا تعجل يا أبا عبد الله، يا عبد الله، يا عبد الله، فلم يجبه أحد، فقال: يا عبد الله بن عمر، فقال: لبيك يا أمير المؤمنين، قال: نشدتك الله، الثوب الذي ائتزرت به، أهو ثوبك؟ قال: نعم، اللهم نعم، فقال سلمان: أما الآن فقل نسمع»[٢].

وبغض النظر عن صحة إسناد هذه القصة، إلا أنه يمكن الاستئناس بها في ما نحن بصدده من بيان مشروعية الإعلان بالنصيحة للحاكم، ولا سيما أن العلماء قد نقلوا هذه القصة مقرين لها مستشهدين بها، والله أعلم.

٦ ـ أن النصح العلني للحاكم، قد يترتب عليه في بعض الأحيان

---

(١) سبق تخريجه ص٨٥.

(٢) إعلام الموقعين ٢/١٢٣؛ وانظر: الرياض النضرة ٢/٢٣٢؛ مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لابن الجوزي ص١٤٦.

مصلحة راجحة؛ لكونه يمثل وسيلةً من وسائل الضغط، عن طريق تحريك الرأي العام[١] ضد منكرٍ من المنكرات، مما قد يؤدي إلى تغييره أو تخفيفه. وذلك أن السلطات الحاكمة ـ في الغالب ـ تأخذ بعين الاعتبار التوجه العام لمواطنيها، وتبني عليه خططها وسياساتها.

ثانياً: النصوص الدالة على النهي عن مناصحة الحكام علناً:

١ ـ عن شريح بن عبيد الحضرمي[٢] قال: جلد عياض بن غَنْم[٣] صاحبَ دارا[٤] حين فُتحت، فأغلظ له هشام بن حكيم[٥] القولَ، حتى غضب عياض، ثم مكث ليالي، فأتاه هشام بن حكيم فاعتذر إليه. ثم قال هشام لعياض: ألم تسمع النبي ﷺ يقول: «**إن من أشد الناس عذاباً، أشدهم عذاباً في الدنيا للناس**». فقال عياض بن غَنْم: يا هشام بن حكيم، قد سمعنا ما سمعت، ورأينا ما رأيت، أولم تسمع رسول الله ﷺ يقول: «**مَنْ أراد أن ينصح لذي سلطان بأمر، فلا يبد له علانيةً، ولكن ليأخذ بيده، فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه له**» وإنك يا هشام لأنت الجريء، إذ تجترئ على سلطان الله، فهلّا خشيت أن يقتلك

(١) قال الإمام الشعبي: «نعم الشيء الغوغاء، يسدون السيل، ويطفئون الحريق، ويشغبون على ولاة السوء». انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ٣١٢.

(٢) هو: شريح بن عبيد بن شريح الحضرمي المقرائي، أبو الصلت، تابعي ثقة وكان يرسل كثيراً، مات بعد المائة. انظر: تهذيب التهذيب ٤/ ٢٩٩؛ تقريب التهذيب ١/ ٤١٦.

(٣) هو: عياض بن غنم بن زهير الفهري، أبو سعد، ممن بايع بيعة الرضوان كان خيراً صالحاً زاهداً سخياً، استخلفه أبو عبيدة لما احتضر على الشام، توفي سنة ٢٠هـ. انظر: الاستيعاب ٣/ ٣٠٣؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٥٤.

(٤) دارا: بلدة بين نصيبين وماردين. انظر: معجم البلدان ٢/ ٤٧٧.

(٥) هو: هشام بن حكيم بن حزام بن خويلد القرشي الأسدي، له صحبةٌ ورواية، كان صليباً مهيباً آمراً بالمعروف ناهٍ عن المنكر، توفي في أول خلافة معاوية ﷺ. انظر: الاستيعاب ٤/ ٩٩؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ٥١.

السلطان، فتكون قتيل سلطان الله تبارك وتعالى»[١].

والشاهد من هذا الحديث: قوله ﷺ: **«من أراد أن ينصح لذي سلطان بأمر فلا يُبد له علانيةً...»** الحديث. وهذا الحديث نصٌّ في محل النزاع.

٢ ـ عن سعيد بن جهمان[٢] قال: أتيت عبد الله بن أبي أوفى[٣] رضي الله عنه وهو محجوب البصر، فسلمت عليه، قال لي: من أنت؟ فقلت: أنا سعيد بن جهمان. قال: فما فعل والدك؟ قلت: قتله الأزارقة[٤]، قال: لعن الله الأزارقة... قال: قلت: فإن السلطان يظلم الناس ويفعل بهم. قال: فتناول يدي فغمزها بيده غمزة شديدة، ثم قال: ويحك يابن جهمان، عليك بالسواد الأعظم، عليك بالسواد الأعظم، إن كان السلطان يسمع منك، فأته في بيته، فأخبره بما تعلم، فإن قبل منك، وإلا فدعه فإنك لست

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢٤/٤٨، ح١٥٣٣٣ (طبعة الرسالة)؛ وابن أبي عاصم في السنة ص٥٠٧، باب: كيف نصيحة الرعية للولاة، ح١٠٩٦؛ والحاكم في المستدرك ٣/٣٢٩، في معرفة الصحابة، ذكر عياض بن غنم، ح٥٢٦٩، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي قائلاً: ابن زبريق واه. انظر: مختصر استدراك الحافظ الذهبي لابن الملقن ٤/١٩٤١. وأما زيادة «من أراد أن ينصح..» الحديث، رويت بأسانيد ضعيفة ولم تصح مسندة، لكن الشيخ الألباني في ظلال الجنة (مطبوع مع السنة لابن أبي عاصم): صححها بمجموع أسانيدها، وقال محقق مسند الإمام أحمد (ط الرسالة): حسن لغيره، انظر: المسند ٢٤/٤٩ هامش/١. وانظر: تعليق محقق مختصر استدراك الحافظ الذهبي ٤/١٩٤١.

(٢) هو: سعيد بن جهمان الأسلمي البصري، أبو حفص، قال ابن حجر: ثقة له أفراد، توفي سنة ٣٦هـ. انظر: تهذيب التهذيب ٤/١٢.

(٣) هو: عبد الله بن أبي أوفى علقمة بن خالد الأسلمي الكوفي، أبو معاوية، من أهل بيعة الرضوان، وخاتمة من مات بالكوفة من الصحابة توفي سنة ٨٨هـ. انظر: الاستيعاب ٣/٧؛ سير أعلام النبلاء ٣/٤٢٨.

(٤) الأزارقة هم: فرقة من فرق الخوارج تنسب إلى نافع بن الأزرق، وبدعهم ثمانية منها: التكفير بارتكاب الكبائر، وتكفير علي رضي الله عنه، وإسقاط الرجم عن الزاني وغيرها. انظر: الملل والنحل ١/١١١.

بأعلم منه[١].

٣ ـ ثبت في الصحيحين ـ واللفظ لمسلم ـ عن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: قيل له: ألا تدخل على عثمان فتكلمه؟ فقال: «أترون أني لا أكلمه إلّا أسمعكم؟ والله لقد كلمته فيما بيني وبينه، ما دون أن أفتتح أمراً لا أحب أن أكون أول مَنْ فتحه، ولا أقول لأحدٍ يكون عليّ أميراً: إنه خير الناس..» الحديث.

وفي لفظ البخاري: «إني أكلمه في السر..» الحديث[٢].

قال الحافظ في الفتح: «أرادوا من أسامة أن يكلم عثمان وكان من خاصته وممن يخف عليه في شأن الوليد بن عقبة[٣]؛ لأنه كان ظهر عليه ريح نبيذ وشهر أمره، وكان أخا عثمان لأمه، وكان يستعمله. فقال أسامة: قد كلمته سراً دون أن أفتح باباً؛ أي: باب الإنكار على الأئمة علانيةً؛ خشية أن تفترق الكلمة... وقال عياض: مراد أسامة أنه لا يفتح باب المجاهرة بالنكير على الإمام، لما يخشى من عاقبة ذلك، بل يتلطف به وينصحه سراً فذلك أجدر بالقبول..»[٤].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند مع الفتح الرباني ٢٣/٤٦، بسند حسن. انظر: ظلال الجنة في تخريج السنة ص٥٠٨.

(٢) أخرجه البخاري، في بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، ح٣٢٦٧، (صحيح البخاري مع الفتح ٦/ ٣٨١)، وفي الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، ح٧٠٨٩ (المصدر السابق ١٣/٥٢)؛ ومسلم، في الزهد، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله، ح٧٤٠٨ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٨/٣١٨).

(٣) هو: الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي القرشي، أبو وهب، الأمير، له صحبة قليلة ورواية يسيرة، وهو أخو أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه لأمه، وهو من مسلمة الفتح ولي والكوفة لعثمان وجاهد بالشام، كان سخياً شاعراً ممدوحاً وكان يشرب الخمر، وقد حدّه عثمان بسبب ذلك. انظر: الاستيعاب ٤/١١٤؛ سير أعلام النبلاء ٣/٤١٣.

(٤) فتح الباري ١٣/٥٧؛ وانظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٨/٣١٨؛ عمدة القاري ٢٠/٨٨.

ثالثاً: الترجيح:

وبعد العرض السابق لأدلة القولين، فإن الذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن مناصحة الحكام والاحتساب عليهم، الأصل فيها السرية، إلا إذا كان في إعلان النصيحة مصلحة راجحة، فيسوغ إعلانها حينئذٍ.

أما كون الأصل في مناصحة الحكام هي السرية، فذلك لحديث عياض بن غَنْم، إذ إن هذا الحديث نصٌّ في محل النزاع، وهو مقيدٌ لبقية النصوص المطلقة في هذا الباب وهو وإن كان فيه ضعف إلا أنه يتقوى بكثرة طرقه، وبعمل أسامة وعبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنهما.

وأما كون إعلان النصيحة للحاكم سائغاً إذا غلب على الظن حصول مصلحة راجحة؛ فلأن النهي عن الإعلان بالنصيحة ـ في قوله ﷺ: **«فلا يُبْد له علانية..»** ـ ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو سدٌّ لذريعة الفتنة وتفرق الكلمة والإضرار بالناصح. وقد تمهد معنا فيما سبق أن «ما حُرِّم سداً للذريعة يباح للمصلحة الراجحة، كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم[١].

وقد أومأ الإمام النووي إلى قريبٍ من هذا حيث قال عند تعليقه على حديث أسامة رضي الله عنه، ما نصه: «وفيه: الأدب مع الأمراء، واللطف بهم، ووعظهم سراً، وتبليغهم ما يقول الناس فيهم؛ لينكفّوا عنه، وهذا كله إذا أمكن ذلك، فإن لم يمكن الوعظ سراً، والإنكار، فليفعله علانيةً؛ لئلا يضيع أصل الحق»[٢].

وقد ذهب إلى هذا الرأي سماحةُ الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله حيث قرر مشروعية الإنكار علناً على الحكام «إذا لم يخش المنكرُ على الأمير

---

(١) انظر: ص٤٣٧ من هذه الرسالة.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ٣٠٨/١٨.

ونحوهِ جهرةً ما هو أعظم فساداً وأسوأ عاقبةً، فإنه لا يجاهره بذلك بل ينصحه سراً بالأسلوب الحسن..»[١].

كما ذهب إلى هذا الرأي العلامة الشيخ محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «.. فإذا رأينا أن الإنكار علناً يزول به المنكر والشر، ويحصل به الخير، فننكر علناً، وإذا رأينا أن الإنكار لا يزول به الشر، ولا يحصل به الخير، بل يزداد بغض الولاة للمنكرين وأهل الخير، فإن الخير أن ننكر سراً. وبهذا تجتمع الأدلة..»[٢].

هذا ما تحصل لي في هذه المسألة، والله أعلم.

---

(١) تعليق سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز على كتاب العزلة والخلطة أحوال وأحكام ص٦٢.

(٢) لقاء الباب المفتوح ٣٩/٦٢ بتصرف.

المبحث الرابع

المعارضة السياسية مفهومها وحكمها

تمهيد

تمهد معنا فيما سبق أن التعبير عن الرأي بمناصحة الحكام والاحتساب عليهم؛ من أهم الوظائف وأشرف المهمات، المنوطة بالأمة الإسلامية بوجه عام، وبصفوتها من أهل الحل والعقد بشكل خاص. والوظيفة السابقة هي في حقيقة الأمر صورة من صور رقابة الأمة على السلطة الحاكمة، والهدف منها: منع هذه الأخيرة من الاستبداد والتعسف، والانحراف عن منهج الله تعالى. بيد أن الشريعة الإسلامية لم تعين الكيفيات والوسائل التي تمارس بها الأمة هذه المهمة، بل تركت هذا الأمر لأهل الحل والعقد، ليختاروا من الوسائل ما يلائم ظروف الزمان والمكان.

وإننا إذا نظرنا إلى واقع الدول التي تطبق النظام الديمقراطي النيابي، والتي تقوم على فكرة تعدد الأحزاب السياسية، لنجد أن سلطة الحكم تقع

في يد الحزب الذي يفوز بأغلبية أصوات الناخبين، بينما تمارس أحزاب الأقلية: المعارضة السياسية، والتي تقوم بوظيفة الرقابة على أعمال السلطة الحاكمة.

وسنحاول في هذا المبحث أن نتلمس الحكم الشرعي لفكرة تعدد الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية، وصولاً إلى حكم المعارضة السياسية كأداة من أدوات الرقابة والاحتساب، مقدمين بين يدي هذه المسائل بما لا بُدَّ منه من تعريفٍ: للأحزاب السياسية، وأقسامها، وحكم إنشائها، وبالله التوفيق.

مفهوم المعارضة السياسية في الأنظمة الديمقراطية

١ ـ إن تعدد الأحزاب السياسية، يُعَدُّ ركيزةً من ركائز الحكم في النظام الديمقراطي النيابي، حتى إن بعض الباحثين ذهب إلى أن هذا النظام لا يتسنى تطبيقه بغير أحزاب سياسية[١].

٢ ـ والحزب السياسي في المفاهيم السياسية الحديثة، هو عبارة عن «جماعةٍ متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين»[٢].

وعرفه بعضهم بأنه «عبارةٌ عن منظمة تقوم على أسس من النظريات والمواقف السياسية، التي تصطلح مجموعة من السياسيين على وجوب احترامها، وتنفيذها؛ لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد»[٣].

---

(١) انظر: السلطات الثلاث للطماوي ص٥٢٦؛ السياسة والحكم في ضوء الدساتير المقارنة ص٤١٢.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة؛ وانظر: القاموس السياسي ص٣٢؛ موسوعة السياسة ٢/ ٣١٠.

(٣) الأحزاب السياسية في الإسلام ص١٣.

ويظهر لنا من خلال التعريفين السابقين، أن للحزب السياسي ثلاثة مقومات أساسية[(١)]:

أ ـ أنه تكتل بشري ألّفت بينه وحدة الانتماء إلى برنامج سياسي معين، سواءٌ أبلغ هذا البرنامج مبلغ العقيدة العامة، أم اقتصر على بعض الإصلاحات الجزئية.

ب ـ الالتزام بالديمقراطية في أساليب العمل، وذلك بإعلان برنامجه السياسي، وجمع الناخبين حوله تمهيداً للظفر بأصواتهم، والحصول على الأغلبية التي يتمكن من خلالها من وضع هذا البرنامج موضع التنفيذ، وعلى هذا فالحركات الانقلابية المسلحة، أو التي تعتمد على العنف كوسيلة من وسائل التغيير، لا تدخل في دائرة الأحزاب السياسية، بالمفهوم الاصطلاحي لهذه الأحزاب.

جـ ـ الوصول إلى السلطة لتنفيذ برنامج سياسي معين، وهذا هدف مشترك تسعى إلى تحقيقه جميع الأحزاب السياسية، وبالتالي فإن كُلَّ تجمع بشري لا يسعى إلى الوصول إلى هذا الهدف، فلا يصدق عليه وصف الحزب السياسي في العرف السائد في الوسط السياسي.

٣ ـ أن كُلَّ حزب من هذه الأحزاب يقوم بتقديم برنامجه السياسي للناخبين، ويقوم بالدعوة لهذا البرنامج والترويج له بكافة الوسائل المتاحة؛ بغية الحصول على أغلبية أصوات الناخبين، وبالتالي فإن حزب الأغلبية يكون له الحق في الحكم، بينما يكون لأحزاب الأقلية حق المعارضة، والمتمثلة في: مراقبة السلطة الحاكمة وما يصدر عنها من قرارات، وهذه المراقبة تترتب عليها النتائج التي تراها المعارضة: إما تأييد، ولا سيما في الأزمات القومية الكبرى؛ كالحروب. وإما تصحيح ونقد وتوجيه، وربما

---

(١) انظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ص٣.

تعدى ذلك إلى اللوم. وتترتب على هذه النتائج، إما منح الثقة إلى الأكثرية الحاكمة، أو حجبها عنها[١].

هذا، ومن الجدير بالذكر أن الأحزاب السياسية نوعان[٢]:

الأول: أحزاب تقوم على مذهب معين وفلسفة محددة يؤمن بها أعضاؤها، وتبلغ في نفوسهم مبلغ العقائد الدينية، وتكون البرامج المقدمة من قبل هذه الأحزاب منسجمةً مع هذه العقائد وذلك؛ كالأحزاب النازية[٣] والفاشية[٤]، وتتجه هذه الأحزاب باستمرار إلى نظام الحزب الواحد، الذي لا يسمح بقيام أحزاب معارضة بجواره.

الثاني: أحزاب تقوم على معالجة مسألة جزئية؛ كالعمل على استقلال إقليم من الأقاليم، أو المناداة بنظام جمهوري، وهكذا.

وهذه الأحزاب يرتبط وجودها بهذا الهدف الذي تكونت من أجله، وهي في الجملة أحزاب مؤقتة تنتهي بتحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها.

---

(١) انظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ص١٠٠؛ القاموس السياسي ص٣٢؛ السياسة والحكم في ضوء الدساتير المقارنة ص٤١٦.

(٢) انظر: السلطات الثلاث للطماوي ص٥٢٧.

(٣) النازية: اسم مختصر أطلق على الحزب الاشتراكي الوطني الألماني، وقد ارتبطت النازية بنظام الحكم في ألمانيا، خلال الفترة التي تولى فيها الحزب الاشتراكي الوطني الحكومة بزعامة أدولف هتلر، والتي امتدت من ٣٠ يناير ١٩٣٣ لحين إعلان استسلام ألمانيا للحلفاء في ٧ مايو ١٩٤٥م. انظر: القاموس السياسي ص١٦٠٤.

(٤) الفاشية: مذهب سياسي نشأ في إيطاليا ووضع موضع التطبيق في الفترة بين الحربين العالميتين، لكنه طوي بهزيمة المحور في الحرب العالمية الثانية، والفاشية من أشد المذاهب تطرفاً في تمجيد الدولة، وعداءً للمذهب الفردي، بمعنى أن الفرد لا وجود له باعتباره فرداً، ولكنه يستمد هذا الوجود، كما يستمد قيمته وكرامته من شخصية الدولة، ويتضمن ذلك المبدأ القائل «كل شيء للدولة، لا شيء ضد الدولة، ولا شيء خارج إطار الدولة». انظر: المرجع السابق ص١٠٥٥.

مدى مشروعية تكوين الأحزاب السياسية

تمهد معنا في المبحث السابق أن المحور الأساسي للأحزاب السياسية، هو: الاجتماع والتعاون من أجل تحقيق معين وفق برنامج مرسوم، وبالتالي فإن الحكم التكليفي للأحزاب السياسية وغيرها من التجمعات التنظيمية؛ يتبع المقصد الذي أنشئت هذه الأحزاب والتنظيمات من أجله، فإن كان مشروعاً فهي مشروعة، وإن كان ممنوعاً فهي ممنوعة. وذلكَ أن مثل هذه التجمعات التنظيمية، هي من قبيل الوسائل العادية، وقد تقرر معنا فيما سبق أن الأصل في هذه الوسائل الإباحة وأنها تأخذ حكم مقصدها وفقاً لقاعدة «الوسائل لها أحكام المقاصد»[١].

وبالتالي فإن هذا النوع من الاجتماع والتحزب إذا كان الهدف منه هو النصيحة والاحتساب على السلطة الحاكمة، فإنه يكون من أجل القربات وأفضل الطاعات، ويكون والحالة هذه نوعاً من أنواع الحلف المشروع الذي جاء الإسلام بتقريره وتأكيده.

ففي صحيح مسلم عن جبير بن مطعم ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا حلف في الإسلام، وأيمّا حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»**[٢].

قال ابن الأثير: «أصل الحلف: المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق والغارات، فذلك الذي ورد النهي عنه... وما كان منه في الجاهلية، من نصر المظلوم، وصلة الأرحام؛ كحلف المطيبين[٣]، وما

---

(١) انظر ص١٨٤ من هذا البحث.

(٢) أخرجه مسلم، في فضائل الصحابة، باب: مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه، ح٦٤١٢ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٦/٢٩٩).

(٣) وقصة حلف المطيبين: أنه «لما أرادت بنو عبد مناف أخذ ما في أيدي عبد الدار من الحجابة والرفادة واللواء والسقاية، وأبت عبد الدار، عقد كُلٌّ قوم على أمرهم حلفاً مؤكداً على أن لا يتخاذلوا، فأخرجت بنو عبد مناف جفنةً مملوءةً طيباً، =

جرى مجراه، فذلك الذي يقول فيه ﷺ: **«وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»**[(١)].

وقال الإمام النووي معلقاً على حديث **«لا حلف في الإسلام..»**، ما نصه: «قال القاضي: قال الطبري: لا يجوز الحلف اليوم، فإن المذكور في الحديث، والموارثة به وبالمؤاخاة، كله منسوخ، لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٥٧]. وقال الحسن: كان التوارث بالحلف، فنسخ بآية المواريث. قلت: أما ما يتعلق بالإرث فنُسِخب فيه المحالفة عند جماهير العلماء، وأما المؤاخاة في الإسلام، والمحالفة على طاعة الله تعالى، والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى، وإقامة الحق فهذا باقٍ لم ينسخ، وهذا معنى قوله ﷺ في هذه الأحاديث: **«وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلى شدة»**. وأما قوله ﷺ: **«لا حلف في الإسلام»**، فالمراد به: حلف التوارث، والحلف على ما منع الشرع منه والله أعلم»[(٢)].

وبناءً على ما سبق، فإن إقامة الأحزاب السياسية من أجل النصيحة والاحتساب على السلطة الحاكمة، ضربٌ من ضروب التحالف المشروع. ولكن نظراً لأن الانتماء إلى مثل هذه الأحزاب والتجمعات، هو مظنةٌ للتفرق والتعصب والاختلاف والتنازع، كان لا بُدَّ من وضع جملةٍ من الشروط التي متى ما توفرت، يكون التجمع والتحزب مشروعاً، ومتى ما

= فوضعتها لأحلافهم ـ وهم: أسد، وزهرة، وتيم ـ في المسجد عند الكعبة، ثم غمس القوم أيديهم فيها وتعاقدوا، وتعاقدت بنو عبد الدار وخلفاؤها حِلفاً آخر مؤكداً، فسموا الأحلاف لذلك». النهاية في غريب الحديث والأثر (حلف) ١/ ٤٠٨.

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي ١/٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٦/٢٩٨ ـ ٢٩٩؛ وانظر: فتح الباري ٤/٥٥٣ ـ ٥٥٤.

انخرم شرط من هذه الشروط، عادَ ذلك على التجمع بالبطلان والمنع. وهذه الشروط هي:

١ ـ ألّا يكون التحزب والاجتماع على أصل بدعي يخالف أصول أهل السنة والجماعة، فإن مثل هذا التحزب هو أساس نشأة الفرق الضالة[١]. قال الإمام الشاطبي: «إن هذه الفِرق إنما تصير فِرَقاً بخلافها الفرقة الناجية في معنى كُلِّي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة...»[٢].

٢ ـ ألّا يُقصد عن هذا التجمع والتحزب، منازعة السلطان المسلم ـ إن وجدَ ـ والسعي في نقض بيعته وحل عقدة إمامته، وذلك للأحاديث التي تحرم النكث وتوجب طاعة ولاة الأمر في غير المعصية، وتنهى عن الخروج عليهم إلا بالكفر البواح الذي عندنا فيه من الله برهان[٣].

٣ ـ ألّا يكون معقد الولاء والبراء على أساس الانتساب إلى هذا الحزب، وإنما يكون معقده على أساس الكتاب والسنة على رسم منهاج النبوة[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما رأس الحزب، فإنه رأس الطائفة التي تتحزب؛ أي: تصير حزباً. فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم. وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا، مثل: التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواءٌ كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن الفرقة والاختلاف، وأمرا

(١) انظر: الثوابت والمتغيرات ص٢٢٦؛ جماعة المسلمين للصاوي ص١١٩.
(٢) الاعتصام ٢/٢٠٠.
(٣) انظر: الثوابت والمتغيرات ص٢٢٧.
(٤) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[١].

وقال ﷺ في موضع آخر: «والذي يوجبه الله على العبد، قد يوجبه ابتداءً؛ كإيجابه الإيمان والتوحيد على كل أحد.

وقد يوجبه؛ لأن العبد التزمه، وأوجبه على نفسه، ولولا ذلك لم يوجبه؛ كالوفاء بالنذر للمستحبات...

وقد يوجبه للأمرين؛ كمبايعة الرسول على السمع والطاعة، وكذلك مبايعة أئمة المسلمين، وكتعاقد الناس على العمل بما أمر الله به ورسوله»[٢].

٤ ـ أن يستصحب القائمون على مثل هذه الأحزاب والتجمعات فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، عند الاحتساب، وإسداء النصح، وذلك تحقيقاً لمقصد الشريعة الإسلامية في: جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

مدى مشروعية التعددية الحزبية، في نظام الحكم الإسلامي

تقدم معنا أن تعدد الأحزاب السياسية كشكل من أشكال ممارسة السلطة وتداولها، هي في الأصل فكرة غربية المنشأ، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنظام الديمقراطي في النيابي، بل هي جزءٌ لا يتجزأ منه.

وفي هذا المطلب سنحاول ـ بإذن الله تعالى ـ الإجابة على سؤال مُلحّ فرض نفسه على واقع العمل السياسي الإسلامي المعاصر، وهو: ما موقف الفكر السياسي من قضية التعددية السياسية، كوسيلة من وسائل الحكم وتداول السلطة؟.

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ٩٢.
(٢) المصدر السابق ٢٩/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

فمع تسليم الجميع بأن الإسلام دين ودولة، وأن هناك مبادئ سياسية تقوم عليها الدولة في الإسلام، إلا أنهم اختلفوا في الكيفية التي يمكن بها تحقيق هذه المبادئ، وهل يمكن أن تكون التعددية السياسية ـ بعد تهذيبها وتعديلها، وإعادة صياغتها في قالبٍ إسلامي ـ إحدى الصيغ المقبولة للحكم وتداول السلطة في الإسلام؟

وقبل الإجابة على السؤال السابق، فإنه يجدر بنا أن ننبه على مسألتين:

الأولى: أن الكلام على مشروعية التعددية السياسية من عدمها، في هذا المقام، إنما هو في حال قيام الدولة الإسلامية؛ أي: في حال السعة والاختيار، وليس الكلام على مشروعية التعددية السياسية في ظل الأنظمة الديمقراطية، والتي يتاح فيها المجال للمسلمين بتكوين الأحزاب ومحاولة الوصول إلى السلطة، فهذه مسألة أخرى، ولعله ينسحب عليها ما سبق ذكره من جواز المشاركة في المجالس التشريعية بالضوابط السابقة.

أما المسألة الثانية: فهي أن الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أحزابٌ تكون برامجها وسياساتها مصادمة للإسلام كالأحزاب الشيوعية والعلمانية وما شابهها، فهذه لا يصح السماح بتكوينها وإشهارها، فضلاً عن أن تتاح لها فرصة المشاركة في الحكم.

وقد شذَّ أقوام من المنتسبين إلى فصائل العمل الإسلامي المعاصر، وذهبوا إلى أن المذهبية الإسلامية تستوعب مثلَ هذه الأحزاب الكفرية، ومِنْ أبرز القائلين بهذا الرأي حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، فقد جاء في البيان التأسيسي للحركة «رفض مبدأ الانفراد بالسلطة «الأحادية» لما يتضمنه من إعدامٍ لإرادة الإنسان، وتعطيل لطاقات الشعب، ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل، إقرار كل القوى الشعبية في ممارسة التعبير والتجمع

وسائر الحقوق الشرعية، والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية»[1] وقد ذكر رئيس الحركة في ندوة صحفية، عندما سئل عن التعددية السياسية والتنسيق مع المعارضة، بأن الحركة لا تعارض البتة قيام أي حركة سياسية، وإن اختلفت معها اختلافاً جذرياً، بما في ذلك الحزب الشيوعي[2].

كما ذهب إلى هذا الرأي بعض المفكرين الإسلاميين، وقادة العمل السياسي الإسلامي المعاصر، كالشيخ حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان المسلمين[3]، ومحمد حامد أبو النصر[4]، والشيخ أحمد ياسين قائد حركة المقاومة الإسلامية حماس[5].

ولا شك أن هذا الرأي مصادمٌ لمحكمات الشريعة ومسلماتها؛ لأنه يفضي إلى أن يتقلد البوذي أو الشيوعي مقاليد السلطة في حال فوز حزبه في الانتخابات.

وهذا باطلٌ بنصوص الكتاب والإجماع، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨].

---

(١) نقلاً عن التعددية السياسية للصاوي ص١٠٢؛ وانظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/ ٢٢١.

(٢) انظر: التعددية الإسلامية للصاوي ص١٠٢.

(٣) انظر: تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية ص٨٢.
والهضيبي هو: حسن الهضيبي المصري، المرشد العام للإخوان المسلمين بعد حسن البنا، كان قاضياً بأسيوط؛ ثم مستشاراً قضائياً، ولد عام ١٣٠٨هـ وبعد قيام الثورة المصرية اتهم بالتآمر على حياة زعيمها جمال عبد الناصر، فسجن مرتين، ثم اطلق وتوفي سنة ١٣٩٣هـ.
انظر الأعلام ٢/ ٢٢٥.

(٤) انظر: مجلة المجتمع، عدد (٧٧٧)، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦هـ.

(٥) انظر: دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس ص١٧٩ - ١٨٠.

وقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وأما الإجماع، فقد انعقد إجماع العلماء على أن الإسلام شرطٌ في الإمامة العظمى، وعلى أن الإمام لو ارتد عن الإسلام فإنه ينخلع بذلك، وممن نقل هذا الإجماع القاضي عياص[(١)]، وابن حجرٍ[(٢)] وغيرهم.

وقد يكون الباعث على تبني مثل هذا الرأي؛ الحربَ السافرة ضدَ كُلّ ما هو إسلامي في أغلب بلاد المسلمين، مما ألجأ كثيراً من الحركات الإسلامية إلى المناورة بمثل هذه الطروحات، حتى تجد لها موطأ قدم في ساحة العمل السياسي، معولةً على إسلام الأمةِ ويقظتها وأنها لا يمكن أن تنتخب مثل هذه الأحزاب الكفرية. إلا أن هذا لا يبرر الكذب على الله والتلبيس على الأمة في مقام البيان والبلاغ، قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وعجز الإنسان عن قول الحق لا يبرر له قولَ الباطل، و«**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت**»[(٣)].

أما التعويل على وعي الأمة وحُسن إسلامها، في كشف هذه التكتلات والأحزاب الكفرية، فهو ينطوي على قدرٍ كبيرٍ من الغفلة عن الواقع، والتجاهل لمعطياته، إذ إن أجهزة الإعلام تملك قدرة فائقة على توجيه الرأي العام وإعادة صياغته، عن طريق قلب الحقائق، وتزييف المفاهيم[(٤)]. وكم انخدعت الشعوب الإسلامية وصفقت لأحزابٍ ورؤساء،

---

(١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٤٣٣.
(٢) انظر: فتح الباري ١٣/ ١٣٢.
(٣) أخرجه البخاري، في الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ح٦٠١٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١٠/ ٤٦٠)؛ ومسلم، في الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف، ح١٧٢ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/ ٢٠٩).
(٤) راجع: التعددية السياسية للصاوي ص١٠٢ ـ ١١١؛ الديمقراطية وموقف الإسلام =

كانوا أشد الأعداء للإسلام والمسلمين، بفضل هذه الدعايات المضللة التي تنشرها أجهزة الإعلام، وما مصطفى كمال أتاتورك عنا ببعيد!.

أما القسم الثاني من الأحزاب: فهي الأحزاب التي تكون برامجها وسياساتها ملتزمة بالإطار الإسلامي، غير خارجةٍ عن الأصول الكلية الثابتة في الشريعة، إلا أنها تختلف عن بعضها في البرامج العملية والخطط التي يكون الهدف منها تحقيق مصالح المسلمين في العاجل والآجل.

فهل يقبل تعدد مثل هذه الأحزاب في الدولة الإسلامية؟ وهل يسوغ تنافسها في الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات بعد عرض برامجها على الناخبين؟

الذي يبدو لي ـ والعلم عند الله ـ أن التعددية السياسية وعلى الرغم مما يترتب عليها من مصالح، إلا أن مفاسدها راجحةٌ على مصالحها، وإثمها أكبر من نفعها، وذلك للآتي:

١ ـ أن الإسلام قد أمر بالاجتماع والائتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف، قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ الآية [آل عمران: ١٠٣].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ الآية [الأنفال: ٤٦].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، ونظراً لأن تعدد الأحزاب هو مظنة الاختلاف والتفرق، فإنه يمنع منه سداً للذريعة[1].

٢ ـ أن معقد الولاء والبراء هو الإسلام لا غير، وقد تواترت النصوص الصحيحة الدالة على ذلك، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ

= منها ص٤١٨؛ نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية ص٨٠ ـ ٨٢؛ الفقه الحركي في العمل الإسلامي المعاصر ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(١) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام ص٣٤ ـ ٤١؛ التعددية السياسية ص٤٣ ـ ٤٥؛ حكم الانتماء ص١٤٢ ـ ١٤٣.

وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۢ﴾ [التوبة: ٧١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [المائدة: ٥٥].

إلى غير ذلك من النصوص.

والحزب إما أن يجعل الإسلام هو معقد الولاء والبراء، أو يجعل أمراً آخر غيره، فإن كان الإسلام هو معقد الولاء والبراء، فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسها أمراً آخر غير الإسلام، فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية؛ كالقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ومن المعلوم أن الإسلام نهى عن الدعوة إليها، والانضمام تحت لوائها[1]. في نصوصٍ عدةٍ، منها ما رواه الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من قاتل تحت راية عُمِّيَّة[2] يغضب لعصبية، أو يدعو لعصبية أو ينصر عصبية فقُتِل فقتلةٌ جاهلية»**[3].

٣ ـ الأدلة التي تنهى عن التنافس في طلب الإمارة، وتتوعد من يفعل ذلك بالخذلان وسوء العاقبة، ومن أمثلتها:

ما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: «دخلت على النبي ﷺ، أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحدهما: يا رسول الله أمرنا على بعض ما ولاك الله، وقال الآخر: مثل ذلك، فقال ﷺ: **«إنا لا نولي على هذا العمل أحداً سأله، ولا أحداً حرص عليه»**[4].

---

(١) انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام ص٤٦ ـ ٤٧.

(٢) عُمِّيَّة: هي الأمر الأعمى الذي لا يستبين وجهه، كتقاتل القوم للعصبية؛ شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ٤٤١.

(٣) أخرجه مسلم، في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن.. إلخ، ح٤٧٦٣ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٤٤١).

(٤) أخرجه البخاري، في الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، ح٧١٤٩ =

وفي الصحيحين أيضاً من حديث عبد الرحمٰن بن سمرة[١] ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«يا عبد الرحمٰن بن سمرة: لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها عن مسألةٍ وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها»**[٢].

ومن المعلوم أن نظام تعدد الأحزاب قائمٌ على التنافس من أجل الإمارة والوصول إلى الحكم ومنازعة السلطة القائمة، وكم تستحل باسم ذلك من محارم[٣].

٤ ـ الأدلة التي تنهى عن تزكية النفس والطعن في الآخرين، ومن أمثلتها:

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٤٩﴾﴾ [النساء: ٤٩].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [الحجرات: ١١]، وقد فسره ابن عباسٍ ﷺ بقوله: «لا يطعن بعضكم على بعض»[٤].

= (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/١٣٤)؛ ومسلم، في الإمارة باب: النهي عن طلب الإمارة، ح٤٦٩٤ (صحيح مع شرح النووي ١٢/٤١٢).

(١) هو: عبد الرحمٰن بن سمرة بن حبيب القرشي العبشمي، أبو سعيد، أسلم يوم فتح مكة، وصحب النبي ﷺ وروى عنه، غزا خرسان في عهد عثمان ﷺ وافتتح سجستان وكابل، ثم سكن البصرة وتوفي بها سنة ٥١هـ.
انظر: الاستيعاب ٢/٣٧٨؛ سير أعلام النبلاء ٢/٥٧١.

(٢) أخرجه البخاري، في الأحكام، باب: من لم يسأل الإمارة أعانه الله، ح٧١٤٦ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/١٣٢)؛ ومسلم، في الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ح٤٦٩٢ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٤١١).

(٣) انظر: التعددية السياسية ص٤٦؛ الأحزاب السياسية في الإسلام ص٤٨ ـ ٥٠.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٦/٣٧٨.

وقوله ﷺ: **«ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش البذيء»**[(١)].

ومعلومٌ أن ذلك مِنْ قواعد التنافس الحزبي، في هذه الحملات الانتخابية، التي يقوم بها المرشحون المتنافسون، والتي يزكون فيها أنفسهم، ويدعون فيها الناس إلى إنتخابهم، مع ما يصاحب ذلك من القدح في الآخرين وعيبهم والتنقص منهم، ولا يخفى ما في ذلك من مصادمة للنصوص الناهية عن تزكية الأنفس وعن اللمز في الآخرين، وهذا الطعن إن كان بحق فهو غيبة، وإن كان بالباطل فهو بهتان، وتحريم الأمرين مما علم بالضرورة من الدين[(٢)].

٥ ـ أن الناظر في أحوال البلاد التي طُبق فيها مبدأ التعددية السياسية، ليجد أن الحزب الذي يظفر بأغلبية أصوات الناخبين، هو الحزب الذي تكون إمكانياته المادية والإعلامية أقوى من غيره، بغض النظر عن البرنامج السياسي الذي يقدمه الحزب، وما قد يحققه من مصالح للأمة.

٦ ـ من المعلوم أن الانتخابات هي الوسيلة التي يتم بها المفاضلة بين الأحزاب المتنافسة، فالحزب الذي يحصل على أكثرية أصوات الناخبين هو الحزب الذي تسند إليه مهمة السلطة، ومن المعلوم أن معيار الانتخابات معيارٌ فاسد، إذ إن التصويت واختيار المرشحين حقٌ للجميع، فلا فرق بين الأبرار والفجار، ولا بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، فاختيار الجاهل الأمي؛ كاختيار الإمام المجتهد أو الخبير المتخصص سواء

---

(١) أخرجه الترمذي، في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في اللعنة، ح٢٠٤٣ (جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٦/١١١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٥/ ٨٩ برقم٥٢٥٧.

(٢) انظر: التعددية السياسية ص٤٦ ـ ٤٧؛ الأحزاب السياسية في الإسلام ص٥٠ ـ ٥٢.

بسواء، واختيار الفاجر المتهتك كاختيار التقي المتنسك، ولا فرق.

وهذه التسوية تناقض الوحي والعقل، إذ كيف تشترط مؤهلات في أدنى الوظائف الإدارية في الدولة، ولا تشترط مؤهلات في القيام بمهمة الاختيار للأمة وعقد الولايات العامة[1].

وكيف يتفق هذا المنهج مع قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

هذا إلى جانب ما يصاحب هذه الانتخابات من محظورات كالرشاوي وشراء الأصوات، مما هو ملحوظ في أكثر الانتخابات في العالم[2].

وبالتالي فإن الانتخابات ـ بوضعها الحالي ـ ليست وسيلةً صالحةً لتحديد الأصلح من الأحزاب المتنافسة، وليس هناك بديل عنها، مما يترتب عليه فقدان التعددية الحزبية للوسيلة المأمونة التي يتم بها إيصال القوي الأمين إلى سدة الحكم، والله أعلم.

وبناء على ما سبق، فإن التعددية السياسية، وعلى الرغم مما يترتب عليها من مصالح إلا أن إثمها أكبر من نفعها، نظراً للاعتبارات السابقة[3]، وبالتالي فالراجح أنها غير سائغةً شرعاً.

ولا يلزم من رفض فكرة التعددية السياسية؛ إقرار استبداد الحكام وظلمهم وتفردهم باتخاذ القرار، ولكن هناك وسائل أخرى أسلمُ من التعددية السياسية، يمكن بواسطتها إلجام استبداد الحاكم وظلمه، كفكرة

(١) انظر: التعددية السياسية ص١٣.

(٢) انظر: فقه الشورى والاستشارة ص٣٩ الهامش.

(٣) للتوسع في مسألة التعددية السياسية، انظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري؛ التعددية السياسية في الدولة الإسلامية للصاوي؛ الديمقراطية وموقف الإسلام منها ص٤١٧ ـ ٤٢٣.

أهل الحل والعقد، وواجب الأمة في النصح والاحتساب على الحاكم، وإقامة الأحزاب والتكتلات التي يمكن أن تمارس الوظائف السابقة من غير أن تدخل في معترك النزاع على السلطة، مما قد يتسبب في وقوع المحاذير السابقة، والله أعلم.

مدى مشروعية المعارضة السياسية

لما كانت المعارضة السياسية، بالمفهوم المعاصر، هي فرعٌ عن التعددية الحزبية السياسية، وحيث إنه قد ترجح في المطلب السابق أن التعددية السياسية غير سائغةٍ؛ لأن مفاسدها تربو على مصالحها، فإن المعارضة السياسية غير سائغةٍ كذلك لأنه إذا بطل الأصل بطل الفرع.

ولما كانت الوظيفة الأساسية للمعارضة السياسية هي الرقابة على السلطة الحاكمة، فإن في الشريعة الإسلامية من الوسائل ما يقوم بوظيفة المعارضة السياسية، بفاعلية أكثر وبشكل أسلم، وذلك عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذل النصح، سواءٌ من قِبل أهل الحل والعقد، أو من قبل آحاد الناس وأفرادهم، كما تقدم بيانه في أكثر مِنْ موضع، والله تعالى أعلم.

الفصل الرابع

ضمانات التعبير عن الرأي في الشريعة الإسلامية

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إناطة تصرفات الحاكم بمصلحة الأمة.

المبحث الثاني: مبدأ العدل في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: الرقابة والمحاسبة لأعوان الحاكم.

تمهيد

مما لا شك فيه أن التعبير عن الرأي المشروع، وما يتضمنه من النصح والاحتساب، وظيفةٌ جليلةٌ، أجرها عظيم وخطرها جسيم، وتبعاتها ثقيلة؛ وذلك أن الناس في الأعم الأغلب، مجبولون على كراهية النقد والتوجيه، وكثيرٌ منهم ينطبق عليه قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ﴾ [البقرة: ٢٠٦]، أما إذا كان هذا النصح والتوجيه، موجهاً إلى أحدٍ من أفراد السلطة الحاكمة فإن الخطر حينئذٍ يكون أشد، وقد يكلف الإنسان حريته أو حياته، ولذلك كان أعظمَ الجهاد كلمة الحق عند سلطان جائر؛ وذلك لأن الصدع بالحق «جهادٌ قلَّ من ينجو فيه، وقلَّ من يُصَوِّب صاحبه، بل الكل يخطئونه أولاً، ثم يؤدي إلى الموت بأشد طريق عندهم، بلا قتال بل صبراً»[1]. وتأسيساً على ما سبق من كون التعبير عن الرأي المشروع بالاحتساب والنصح، مظنةً لخوف الضرر بالتصدي لهذا الأمر، وحيث إن الشريعة الإسلامية جاءت بجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، فقد جاءت أحكام الشرع المطهر حاميةً لحرية التعبير عن الرأي المشروع، وذلك بإيجاد مجموعةٍ من الضمانات التي توفر الحماية لمن يعبر عن رأيه تعبيراً مشروعاً، وسنحاول أن نتناول في هذا الفصل ـ بعون الله تعالى ـ شيئاً من هذه الضمانات والله ولي التوفيق.

---

(١) حاشية السندي على سنن النسائي ٧/ ١٨١.

المبحث الأول

إناطة تصرفات الحاكم بمصلحة الأمة

قاعدة: التصرف في الرعية منوط بالمصلحة(١)

الفرع الأول: حقيقة القاعدة

أولاً: مفردات القاعدة:

١ ـ التصرف:

ـ **وهو في اللغة:** التقلّب، يُقَال: صَرَّفته في الأمر تصريفاً، فَتَصرَّف، قلّبته، فَتَقلّب(٢).

---

(١) انظر هذه القاعدة في: الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ٣١٠؛ الفروق ٣/ ٩ المنثور في القواعد ١/ ١٨٣؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٣٣، شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ص٣٠٩؛ المدخل الفقهي العام ٢/ ١٠٥٥.

(٢) انظر: تاج العروس (باب الفاء، فصل الصاد) ١٢/ ٣١٩؛ اللسان (صرف) ٧/ ٣٢٨.

ـ **وأما في الاصطلاح فهو**: كل ما يصدر عن الشخص من قول أو فعل ويترتب عليه حكمٌ شرعي[(١)].

٢ ـ الرعية:

ـ **في اللغة**: مأخوذةٌ من رعت الماشية، ترعى رعياً، فهي رعية، إذا سرحت بنفسها، وأصلها في اللغة يدل على المراقبة والحفظ، ولذا سمي الأمير ونحوه راعياً، لقيامه: بتدبير الناس وسياستهم، ويقال للناس: رعية[(٢)].

ـ **المعنى الاصطلاحي**: لا يخرج عن المعنى اللغوي فالرعية هم «كل ما كانوا تحت الولاية العامة لأمير المؤمنين»[(٣)].

٣ ـ قوله: «منوط» أي: متعلق، مأخوذٌ من: ناط الشيء ينوطه نوطاً أي: علقه[(٤)].

٤ ـ المصلحة: هي المنفعة وزناً ومعنى، وقد تقدم تعريفها بالتفصيل[(٥)].

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

«هذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة، والسياسة الشرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية. فتفيد أن أعمال هؤلاء الولاة وتصرفاتهم النافذة على الرعية، الملزمة لها، في حقوقها العامة والخاصة، يجب أن تبنى على مصلحة الجماعة، وتهدف إلى خيرها. ذلك لأن

---

(١) انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص١١٦؛ المدخل الفقهي العام ١/ ٣٧٩؛ معجم لغة الفقهاء ص١٣٢.

(٢) انظر: لسان العرب (رعى) ٥/ ٢٥١؛ المصباح (رعَت) ١/ ٢٣١.

(٣) معجم لغة الفقهاء ص٢٢٤.

(٤) انظر: اللسان (نوط) ١٤/ ٣٢٩.

(٥) انظر: ص١٣٥.

الولاة، من الخليفة فمن دونه من العمال الموظفين في فروع السلطة الحكومية، ليسوا عمالاً لأنفسهم، وإنما هم وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير لإقامة العدل، ودفع الظلم، وصيانة الحقوق والأخلاق، وضبط الأمن، ونشر العلم، وتسهيل المرافق العامة، وتطهير المجتمع من الفساد، وتحقيق كل ما هو خير للأمة في حاضرها ومستقبلها بأفضل الوسائل، مما يعبر عنه بالمصلحة العامة. فكل عمل أو تصرف من الولاة على خلاف هذه المصلحة، مما يُقصد به استئثار أو استبداد، أو يؤدي إلى ضرر أو فساد، هو غير جائز..»[(١)].

الفرع الثاني: أدلة القاعدة

١ ـ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

قال القرطبي: «هذه الآية من أمهات الأحكام، تضمنت جميع الدين والشرع... والأظهر في الآية أنها عامة في جميع الناس، فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات، في قسمة الأموال، ورد الظلامات والعدل في الحكومات... وتتناول من دونهم من الناس في حفظ الودائع والتحرز في الشهادات وغير ذلك»[(٢)].

٢ ـ عن معقل بن يسار رضي الله عنه[(٣)] أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: **«ما مِنْ عبدٍ يسترعيه الله رعيةً فلم يحطها بنصحه، لم يجد رائحة الجنة»**[(٤)].

---

(١) المدخل الفقهي العام ٢/ ١٠٥٠؛ وانظر: شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ص٣٠٩؛ الوجيز للبورنو ص٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣) هو: معقل بن يسار بن عبد الله بن معَبِّر المزني، أبو عبد الله، شهد بيعة الرضوان، وتوفي بالبصرة في آخر خلافة معاوية رضي الله عنه.
انظر: الاستيعاب ٣/ ٤٨٥؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٥٧٦.

(٤) أخرجه البخاري، في الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح ح٧١٥٠ =

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن مَنْ ولي أمراً من أمور المسلمين، فالواجب عليه أن ينصح لهم، ومقتضى النصيحة أن يصرف أمورهم على وجه يجلب لهم المصلحة ويدرأ عنهم المفسدة، قال الإمام النووي: «كل مَنْ كان تحت نظره شيءٌ ـ أي: من مصالح المسلمين ـ فهو مطالب بالعدل فيه، والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته»[١].

الفرع الثالث: من فروع القاعدة

١ ـ إذا تخير السلطان في الأسرى بين: القتل، والرق، والمنّ والفداء، لم يكن له ذلك بالتشهي، بل بالمصلحة[٢].

٢ ـ إذا انتقلت ولاية الدم للسلطان، لعدم وجود ولي للقتيل، فليس له العفو عن القصاص مجاناً؛ لأنه خلاف المصلحة، بل إن رأى المصلحة في القصاص اقتص أو في الدية أخذها[٣].

٣ ـ لا يجوز للسلطان أن يقدم في بيت المال غير الأحوج على الأحوج[٤].

أثر القاعدة السابقة في ضمان حرية التعبير عن الرأي

إن لقاعدة: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، أثراً كبيراً في ضمان حرية التعبير عن الرأي؛ وذلك لأن التصرفات الصادرة عن ولي الأمر

= (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/١٣٥) واللفظ له؛ ومسلم في الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ح٣٦٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/٣٤٦).

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/٤١٧؛ وانظر: المصدر السابق ٢/٣٤٥؛ فتح الباري ١٣/٧.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٣٤.

(٣) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

لا تكسب شرعيتها إلا إذا كان هدفها هو مصلحة الأمة، وبالتالي فلا يجوز للإمام أن يلحق الأذى بأي شخصٍ لمجرد أنه وجه نقداً للسلطة الحاكمة أو لأحدٍ من رموزها ما دام أنه التزم بالضوابط الشرعية للتعبير عن الرأي.

كما أن هذه القاعدة، تعتبر ضمانة للتعبير عن الرأي من وجه آخر وهو أنه لا يحق للسلطة أن تقيد حرية التعبير عن الرأي، أو تعمل على تحجيم وسائله وقنواته، إلا لمسوّغ شرعي، لا لمجرد الهوى والتشهي. وبالتالي فإن مقتضى هذه القاعدة يحول دون طغيان السلطة الحاكمة وتعسفها في تقييد الحريات بشكل عام، وحرية التعبير عن الرأي بشكل خاص؛ وذلك لأن الخليفة في الإسلام ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: «راعٍ على الناس، بمنزلة راعي الغنم، كما قال النبي ﷺ: **«كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راعٍ، وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعيةٌ في بيت زوجها، وهي مسئولةٌ عن رعيتها، والولد راعٍ في مال أبيه، وهو مسئولٌ عن رعيته، والعبد راعٍ في مال سيده، وهو مسئولٌ عن رعيته، ألا فكلكم راعٍ، وكلكم مسئولٌ عن رعيته»** أخرجاه في الصحيحين[1] وقال ﷺ: **«ما مِنْ راعٍ يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاشٌ لها، إلا حرَّم الله عليه الجنة»** رواه مسلم[2] ودخل أبو مسلم الخولاني[3] على معاوية بن أبي سفيان، فقال: السلام عليك أيها الأجير.

---

(١) أخرجه البخاري، في الأحكام، باب قوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»، ح٧١٣٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/١١٩)؛ ومسلم، في الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر.. إلخ، ح٤٦٩٨ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٤١٧).

(٢) في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر.. إلخ، ح٤٧٠٦، بلفظ مقارب (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/٤١٨ ـ ٤١٩).

(٣) هو: عبد الله بن ثوب الخولاني الداراني، أبو مسلم، سيد التابعين وزاهد العصر، أسلم في أيام النبي ﷺ، وقدم من اليمن في خلافة الصديق ﷺ، دعاه الأسود العنسي أن يشهد أنه رسول الله، فأبى فأجج له ناراً فأنجاه الله منها فكان يشبه بإبراهيم الخليل توفي سنة ٦٠هـ. =

فقالوا: قل: السلام عليك أيها الأمير. فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقالوا: قل: السلام عليك أيها الأمير. فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقالوا: قل: السلام عليك أيها الأمير. فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول. فقال: إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت جرباها[1]، وداويت مرضاها، وحبست أولاها عن أخراها: وفّاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهنأ جرباها، ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولاها عن أخراها عاقبك سيدها.

وهذا ظاهرٌ في الاعتبار: فإن الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مِنْ الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة[2]، ثم الولي والوكيل متى استناب في أموره رجلاً، وترك من هو أصلح للتجارة والعقار منه، وباع السلعة بثمن، وهو يجد مَنْ يشتريها بخير من ذلك الثمن، فقد خان صاحبه، لا سيما إذا كان بين مَنْ حاباه وبينه مودة وقرابة، فإن صاحبه يبغضه ويذمه، ويرى أنه قد خان وداهن قريبه وصديقه»[3].

= انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٧؛ البداية والنهاية ٨/١١٧.

(١) هنأت جرباها: ضربٌ من القطران، وهنأ الإبل: طلاها. اللسان (هنأ) ١٥/١٤٣. والجرَبُ: بثرٌ يعلو أبدان الناس والإبل. المصدر السابق (جرب) ٢/٢٢٧، والمراد: طليت الغنم المصابة بالجرب بالقطران.

(٢) الوكالة هي: استنابة جائز التصرف مثله فيما تدخله النيابة. الروض المربع ص٢٨٠.

(٣) السياسة الشرعية ص١٠ ـ ١١.

المبحث الثاني

مبدأ العدل في الشريعة الإسلامية

العدل، تعريفه، ومكانته، والأدلة على اعتباره في الشريعة الإسلامية

الفرع الأول: تعريف العدل

العدل في اللغة: ضد الجور، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم[١].

وأما في الاصطلاح: فقد عرفه ابن القيم بأنه «الأخذ بالوسط الموضوع بين طرفي الإفراط والتفريط»[٢].

---

(١) انظر: اللسان (عدل) ٩/ ٨٣؛ تاج العروس (باب اللام، فصل العين، ١٥/ ٤٧١).

(٢) الفوائد ص١٥٨؛ وانظر: الرد على المنطقيين ص٤٣٦؛ التعريفات ص١٩١؛ الكليات ص٦٣٩؛ التوقيف على مهمات التعاريف ص٥٠٦.

الفرع الثاني: مكانة العدل في الشريعة الإسلامية

العدل في الشريعة الإسلامية قيمةٌ عظمى، وضرورة كبرى، لا تستقيم حياة الناس بدونها، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل، الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم؛ أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يُقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويُقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال ﷺ: «**ليس ذنبٌ أسرع عقوبة، من البغي وقطيعة الرحم**»[(١)]، فالباغي يصرع في الدنيا، وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة؛ وذلك أن العدل نظام كُلِّ شيء، فإذا أُقيم أمر الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق. ومتى لم تُقَم بعدل؛ لم تَقُمْ، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة...»[(٢)].

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «مبنى الوجود كلّه على العدل، حتى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك»[(٣)].

وقد اتفق «البشر كلهم، في جميع الأعصار على مدح العدل وتمجيده، والمطالبة بنشره على الإجمال، وإن اختلفوا في جزئياته وعند تطبيقه.

والعدل مما توطأت على حُسنه الشرائع الإلٰهية والعقول الحكيمة، وتمدَّح بادعاء القيام به عظماء الأمم، وسجلوا تمدحهم على نقوش الهياكل...

---

(١) جزءٌ من حيث، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١٠/٦٢، في الأيمان، باب ما جاء في الغموس، ح١٩٨٧٠، بلفظ «وليس شيءٌ أعجل عقاباً من البغي وقطيعة الرحم»، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٥/٩١، برقم٥٢٦٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/١٤٦.

(٣) الرد على المنطقيين ص٤٣٦؛ وانظر: الفوائد لابن القيم ص١٥٨.

وحُسن العدل مستقرٌ في الفطرة، فإن كُلَّ نفسٍ تنشرح لمظاهر العدل، ما كانت النفوس بمعزلٍ عن هوى يغلب عليها في قضية خاصةٍ أو في مبدأ خاص، تنتفع فيه بما يخالف العدل بدافع إحدى القوتين الشاهية والغاضبة...»[١].

و«العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق، ونصبه للحق»[٢] قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ الآية [الحديد: ٢٥] «فكل الرسالات جاءت لتقر في الأرض وفي حياة الناس ميزاناً ثابتاً، ترجع إليه البشرية، لتقويم الأعمال والأحداث والأشياء والرجال، وتقيم عليه حياتها، في مأمن من اضطراب الأهواء، واختلاف الأمزجة، وتصادم المصالح والمنافع، ميزاناً لا يحابي أحداً؛ لأنه يزن بالحق الإلٰهي للجميع، ولا يحيف على أحدٍ لأن الله رب الجميع.

هذا الميزان الذي أنزله الله في الرسالة، هو الضمان الوحيد للبشرية، من العواصف والزلازل والاضطرابات والخلخلة التي تحيق بها في معترك الأهواء، ومضطرب العواصف، ومصطخب المنافسة، وحب الذات.

فلا بد من ميزان ثابت يثوب إليه البشر، فيجدون عنده الحق والعدل والنصفة بلا محاباة...»[٣].

وقد حدد الإمام الماوردي أسس صلاح الدولة قائلاً: «اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير منتظمة، وأمورها ملتئمة ستة أشياء في قواعدها وإن تفرعت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصبٌ دائم، وأملٌ فسيح..»[٤] ثم أخذ في شرح هذه القواعد، حتى إذا

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص٢٩٣؛ وانظر: الإسلام عقيدة وشريعة ص٤٦٤ ـ ٤٧٠.

(٢) أدب الدنيا والدين ص١٤١.

(٣) في ظلال القرآن ٦/ ٣٤٩٤.

(٤) أدب الدنيا والدين ص١٣٥ ـ ١٣٦.

وصل إلى قاعدة العدل قال: «أما القاعدة الثالثة: فهي عدلٌ شامل، يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان..»[1].

وبالجملة «فإن العدل واجبٌ لكل أحد، على كُلِّ أحد، في جميع الأحوال، والظلم لا يباح شيء منه بحال»[2].

الفرع الثالث: الأدلة على اعتبار مبدأ العدل

لقد دلت نصوص كثيرة على وجوب القيام بالعدل والقسط، ومنها:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ الآية [النساء: ٥٨].

٢ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠].

٣ - قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾ الآية [المائدة: ٨].

٤ - قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف: ٢٩].

٥ - قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ الآية [الحديد: ٢٥].

---

(١) أدب الدنيا والدين ص١٤١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٠/ ٣٣٩.

وهذه الآيات وما في معناها، تدل دلالةً واضحة على وجوب العدل في الأقوال والأفعال، مع القريب والبعيد، والصديق والعدو، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «يأمر الله بالعدل في الفعال والمقال، على القريب والبعيد، والله تعالى يأمر بالعدل لكل أحد في كل وقت وفي كل حال»[١].

أثر تطبيق مبدأ العدل في ضمان حرية التعبير عن الرأي

إن من الأمور المشاهدة المحسوسة أن كثيراً من الناس ولا سيما أصحاب السلطة وأرباب الحكم، تشمئز نفوسهم عند سماع النصح والنقد والتوجيه، وذلك بسبب ما تنطوي عليه هذه النفوس من كبرٍ يحول بينها وبينَ الحق، وقد قال النبي ﷺ: **«الكبر بطَرُ الحق، وغمط الناس»**[٢] أي: دفع الحق «وإنكاره ترفعاً وتجبراً»[٣] «والارتفاع على الناس واحتقارهم»[٤] وإن «مِن شرِّ أنواع الكبر ما يمنع من استفادة العلم، وقبول الحق والانقياد له، وقد تحصل المعرفة للمتكبر، ولكن لا تطاوعه نفسه على الانقياد للحق، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]. . »[٥].

وقد يتطور الأمر إلى إلحاق الأذى بالناصح أو المحتسب، في نفسه أو أهله أو ماله، ويشيع في المجتمع جوٌ من الخوف والقمع يتسبب في تواري الناصحين، وبروز الغششة والمداهنين.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٣/ ١٢٤.
(٢) أخرجه مسلم، في الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، ح٢٦١ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/ ٢٧٥).
(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ٢/ ٢٧٥.
(٤) المصدر السابق ٢٢/ ٢٧٦.
(٥) مختصر منهاج القاصدين ص٢٩١.

إلا أن المفاسد السابقة تتلاشى وتضمحل في ظل تطبيق مبدأ العدل، الذي أمرنا الله به في الأقوال والأفعال، والذي يقف حاجزاً منيعاً في وجه الظلم والبغي، ويلجم نزوات النفس، ويدفع نزغات الشيطان، التي تغري الناس ولا سيما أصحاب السلطة منهم بالتمادي في ظلم الآخرين والإساءة إليهم، لمجرد أنهم قد عبروا عن آرائهم التي قد لا تتفق مع آراء أصحاب السلطة؛ وبالتالي فإن مبدأ العدل يُعتبر ضمانة كبرى من ضمانات التعبير عن الرأي؛ لأنه يشيع جواً من الأمان والاستقرار النفسي، يسمح لكل صاحب رأي رشيد أن يعبر عنه من دون خوف أو وجل، بل حتى صاحب الرأي غير المشروع، ينبغي ألّا تكون مخالفته لنا سبباً في ظلمه والتعدي عليه؛ لأن الله تعالى أمر المؤمنين بالعدل في كل حال، مَعَ مَنْ أحبوا ومع مَنْ كرهوا؛ لأن العدل أكبر من الجميع، وفوق كُلِّ شيء[1]، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝٨﴾ [المائدة: ٨].

وما أحسن وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأحد عماله، حيث كتب إليه قائلاً: «.. وأما العدل فلا رخصة فيه، في قريبٍ ولا بعيد، ولا في شدةٍ ولا رخاء، والعدل ـ وإن رُئِيَ ليناً ـ فهو أقوى وأطفأ للجور، وأقمع للباطل من الجور..»[2].

ولحماية العدل من نزغات الشيطان، وهوى النفس، وإغراء السلطان فقد حَرّم الإسلامُ الظلمَ، وحَذّر من وبيل عقابه في الدنيا والآخرة، وقد تكاثرت النصوص الشرعية الناهية عن الظلم، ومن ذلك:

١ ـ ما ثبت في الصحيحين عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما؛ أن النبي ﷺ بعث

(١) انظر: دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٧٦٠.
(٢) تاريخ الطبري ٣/ ٥٨٥.

معاذاً إلى اليمن[(١)]، فقال: «**إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**»[(٢)].

قال الإمام النووي معلقاً على هذا الحديث: «.. وفيه بيان عظم تحريم الظلم، وأن الإمام ينبغي أن يعظ ولاته، ويأمرهم بتقوى الله تعالى، ويبالغ في نهيهم عن الظلم، ويُعَرِّفهم قبح عاقبته»[(٣)]. وقال ابن حجر: «فيه تنبيه على المنع من جميع أنواع الظلم»[(٤)].

٢ ـ وفي الصحيحين عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله ﷻ ليملي للظالم، فإذا أخذه لم يفلته، ثم قرأ** ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ۝١٠٢﴾ [هود: ١٠٢]»[(٥)].

والنصوص في هذا المعنى كثيرة.

وبالجملة، فإن العدل «نظام كُلِّ شيء: فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل

---

(١) قال الحافظ ابن حجر «واختُلِف هل كان معاذ والياً أو قاضياً؟ فجزم ابن عبد البر بالثاني، والنسائي بالأول» فتح الباري ٣/٤١٩.

(٢) أخرجه البخاري، في الزكاة، باب وجوب الزكاة، ح١٣٩٥، (صحيح البخاري مع الفتح ٣/٣٠٧)؛ ومسلم، في الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ح١٢١ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٢/١٤٦ ـ ١٤٧).

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ٢/١٤٧.

(٤) فتح الباري ٣/٤٢١.

(٥) أخرجه البخاري، في التفسير، باب «وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد» ح٤٦٨٦ (صحيح البخاري مع الفتح ٨/٢٠٥)؛ ومسلم، في الأدب، باب: تحريم الظلم، ح٦٥٢٤ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٦/٣٥٢ ـ ٣٥٣).

قامت، وإن لم يكن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق. ومتى لم تقم بعدل، لم تقم، وإن كان لصاحبها ما يجزى به في الآخرة»[١].

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/١٤٦.

المبحث الثالث

الرقابة والمحاسبة لأعوان الحاكم

تمهيد

تقدم معنا أن المقصد العام من منصب الخلافة والإمامة، هو: إقامة الدين وسياسة الدنيا به، ومن المسلمات أن الخليفة لا يستطيع وحده القيام بهذه المهمة الجسيمة، والوظيفة العظيمة، بل لا بُدَّ أن يكون له أعوان ووكلاء وولاة وعُمّال، يمثلون الجهاز الإداري في الدولة، ولكل واحد من هؤلاء الأعوان وظيفة وسلطة ومسئولية، تخدم المقصد العام، الآنف الذكر، ولما كانت السلطة مظنة التعسف والاستبداد، ولا سيما في حق مَنْ قد يتعرض لها بنقدٍ، أو نصحٍ قد لا يوافق هوى صاحب السلطة؛ كان من الأهمية بمكان إخضاع أرباب السلطة والحكم للرقابة الدائمة، التي تتصفح أحوالهم وتكشف عن مستوى أدائهم لأعمالهم، وتتأكد من عدم تعسفهم في استعمال سلطاتهم، وهذه الرقابة على أعوان الحاكم تُعَدُّ من أهم ضمانات حرية التعبير عن الرأي.

وسنتناول في هذا المبحث ـ بعون الله تعالى ـ دور بعض الولايات الدينية؛ كالحسبة، والمظالم، والقضاء، في تفعيل هذه الضمانة، والله الموفق.

المراد بـ: الرقابة، والمحاسبة، وأعوان الحاكم

الفرع الأول: المراد بالرقابة

ـ **الرقابة في اللغة**: فِعالة من راقب الشيء يراقبه، رقابةً «والراء والقاف والباء، أصلٌ واحدٌ مطّرد، يدل على انتصاب لمراعاة شيءٍ»[1]، وتأتي الرقابة في اللغة على عدة معانٍ منها: الحفظ، والانتظار، والرعاية، والملاحظة[2].

ـ والرقابة في الاصطلاح، لا تخرج من المعنى اللغوي إذ المراد بها في عرف العصر الحاضر: متابعة أعمال الغير وملاحظتها.

الفرع الثاني: المراد بالمحاسبة

ـ **المحاسبة في اللغة**: مشتقةٌ من الفعل: حَسَبَ، ويأتي في اللغة على عدة معانٍ منها: العَدُّ، والكفاية، والمناقشة، والمجازاة، وحاسبه محاسبةً وحساباً: ناقشة الحساب وجازاه[3].

ـ والمحاسبة في الاصطلاح ليست خارجةً عن المعنى اللغوي، إذ المراد بها: المناقشة والمجازاة.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ص٤١٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة؛ لسان العرب (رقب) ٥/ ٢٧٩ ـ ٢٨٢؛ المعجم الوسيط (رقب) ١/ ٣٦٣.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة ص٢٦٣؛ اللسان (حسب) ٣/ ١٦٢ ـ ١٦٤؛ المعجم الوسيط (حسب) ١/ ١٧١.

الفرع الثالث: المراد بأعوان الحاكم

أعوان الحاكم هم: نوابه وولاته، ممن يناط بهم تصريف شئون البلاد ورعاية مصالح العباد وفق أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواءٌ في ذلك ولاية الحرب الكبرى، مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية، ولاية الحسبة»[١].

وأعوان الحاكم غير محصورين في عدد معين، بل قلتهم وكثرتهم تدور مع احتياجات الخلافة في إقامة الدين وسياسة الدنيا به[٢].

وقد «كان رسول الله ﷺ، في مدينته النبوية، يتولى جميع ما يتعلق بولاة الأمور، ويولي في الأماكن البعيده عنه، كما ولَّى على مكة عتاب بن أسيد[٣]، وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص[٤] وعلى قرى عرينة[٥] خالد بن سعيد بن العاص[٦]، وبعث علياً ومعاذاً وأبا موسى إلى اليمن،

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦٦.

(٢) انظر: حجة الله البالغة ١/ ١٧٤.

(٣) هو: عتاب بن أسيد بن العيص بن أمية القرشي الأموي، أبو عبد الرحمٰن، أسلم يوم فتح مكة، واستعمله النبي ﷺ على مكة حين خروجه لحنين فأقام للناس الحج تلك السنة وهي سنة ٨هـ، مات في اليوم الذي مات فيه أبو بكر في سنة ١٣هـ رضي الله عنهما.
انظر: الاستيعاب ٣/ ١٤٣؛ البداية والنهاية ٧/ ٢٨.

(٤) هو: عثمان بن أبي العاص بن بشر الثقفي، أبو عبد الله، استعمله رسول الله ﷺ على الطائف فبقي عليها حتى مضت سنتان من خلافة عمر رضي الله عنه، فعزله عمر، ثم ولاه سنة ١٥هـ على عمان والبحرين، وكان سبب إمساك ثقيف عن الردة حين ارتدت العرب، مات في خلافة معاوية سنة ٥١هـ.
انظر: الاستيعاب ٣/ ١٥٣؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٧٤.

(٥) عرينة: موضع ببلاد فزارة، وقيل: قرى بالمدينة. معجم البلدان ٤/ ٣٠.

(٦) هو: خالد بن سعيد بن العاص بن أمية القرشي الأموي، أبو سعيد، أسلم قديماً، =

وكذلك كان يؤمر على السرايا ويبعث على الأموال الزكوية السعاة، فيأخذونها ممن هي عليه، ويدفعونها إلى مستحقيها الذين سماهم الله في القرآن. .»[١].

الأساس الشرعي لمراقبة أعوان الحاكم ومحاسبتهم

يمكن أن يستدل لمشروعية مراقبة أعوان الحاكم ومحاسبتهم، بالآتي:

١ ـ عموم النصوص الآمرة بالنصح والناهية عن الغش في قوله ﷺ: **«الدين النصيحة»**[٢]، وكقوله ﷺ: **«ما من راعٍ يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاشٍ لرعيته إلا حرَّم الله عليه الجَنة»**[٣]، ومما لا شك فيه أن مراقبة الحاكم لأعوانه وتصفحه لأحوالهم وتأكده من أمانتهم ورفقهم بالرعية، هو من النصح، وترك ذلك وإهماله يُعَدُّ مِنْ الغش.

٢ ـ النصوص الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

٣ ـ في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي[٤] ﷺ أن النبي ﷺ

= يقال: إنه أسلم بعد أبي بكر ﷺ، هاجر إلى الحبشة، استعمله النبي ﷺ على صدقات مذحج، واستعمله على صنعاء اليمن فلم يزل بها إلى أن توفي رسول الله ﷺ، توفي سنة ١٤هـ.
الاستيعاب ٢/٧؛ سير أعلام النبلاء ١/٢٥٩.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/٨١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) اختلف في اسم أبي حميد فقيل: المنذر بن سعد بن المنذر وقيل: عبد الرحمٰن بن سعد بن مالك، وقيل غير ذلك، الساعدي الخزرجي الأندلسي من فقهاء الصحابة، توفي سنة ٦٠هـ وقيل سنة بضع وخمسين.
انظر: الاستيعاب ٤/١٩٩؛ سير أعلام النبلاء ٢/٤٨١.

استعمل رجلاً من الأزد، يُقال له: ابن اللتبية[١] على صدقات بني سليم، فلما جاء حسابه، قال: هذا مالكم، وهذا هدية، فقال رسول الله ﷺ: «**فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك..**» الحديث[٢].

وهذا الحديث نصٌّ في مشروعية المراقبة والمحاسبة من قبل الإمام لعماله، وقد بوب الإمام البخاري على هذا الحديث بقوله: «باب محاسبة الإمام عماله»[٣].

وقال الإمام النووي: «قوله: (فلما جاء حسابه) فيه محاسبة العمال، ليعلم ما قبضوه وما صرفوه»[٤].

وقال ابن حجر: «حديث الباب أصلٌ في محاسبة المؤتمن، وأن المحاسبة تصحّح أمانته»[٥].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عند استدلاله بهذا الحديث: «وكان رسول الله ﷺ يستوفي الحساب على العمال، يحاسبهم على المستخرج والمصروف»[٦].

٣ ـ في الصحيحين عن جابر بن سمرة[٧] رضي الله عنه قال: «شكا أهل

---

(١) اسمه عبد الله. انظر: شرح النووي على مسلم ١٢/ ٤٢٢.
(٢) أخرجه البخاري، في الأحكام، باب: محاسبة الإمام عماله، ح٧١٩٧ وفي مواضع أخرى (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٢٠١)؛ ومسلم، في الإمارة، باب: تحريم هدايا العمال، ح٤٧١٧ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١٢/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤).
(٣) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٢٠١.
(٤) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/ ٤٢٤.
(٥) فتح الباري ٣/ ٤٢٨.
(٦) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٨١.
(٧) هو: جابر بن سمرة بن عمرو بن جندب السُّوَائي، أبو عبد الله، له صحبة مشهورة، وروى عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة، توفي في إمارة بشر بن مروان. انظر: الاستيعاب ١/ ٢٩٦؛ سير أعلام النبلاء ٣/ ١٨٦.

الكوفة سعداً إلى عمر ﷺ؛ فعزله، واستعمل عليهم عماراً، فشكوا حتى ذكروا أنه لا يحسن يصلي. فأرسل إليه فقال: يا أبا إسحاق إن هؤلاء يزعمون أنك لا تُحسن تصلي. قال أبو إسحاق: أمّا أنا واللهِ فإني كنت أصلي بهم صلاة رسول الله ﷺ، ما أخرم عنها، أصلي صلاة العشاء، فأركد في الأوليين وأُخِفّ في الأخريين قال: ذاك الظن بك يا أبا إسحاق. فأرسل معه رجُلاً ـ أو رجالاً ـ إلى الكوفة، فسأل عنه أهل الكوفة، ولم يدع مسجداً إلا سأل عنه، ويثنون معروفاً. حتى دخل مسجداً لبني عبس، فقام رجلٌ منهم يُقال له: أسامة بن قتادة يكنى أبا سعد قال: أما إذ نشدتنا، فإن سعداً كان لا يسير بالسرية، ولا يقسم بالسوية، ولا يعدل في القضية قال سعد: أما والله لأدعون بثلاث: اللهم إن كان عبدك هذا كاذباً قام رياءً وسمعة، فأطل عمره، وأطل فقره، وعرضه بالفتن. وكان بَعدُ إذا سئل يقول: شيخ كبير مفتون، أصابتني دعوة سعد. قال عبد الملك[(١)]: فأنا رأيته بعدُ قد سقط حاجباه على عينيه من الكِبر وإنه ليتعرض للجواري في الطرق يغمزهن»[(٢)].

وفي هذا الأثر دلالة واضحةٌ على مشروعية مراقبة أعوان الحاكم ومحاسبتهم، فعمر ﷺ سمع الشكوى المقدمة ضد سعد بن أبي وقاص ﷺ، وكان حينذاك أميراً على الكوفة، فعزله مع ثقته فيه، درءاً للمفسدة، وسأله عمّا زعموه في حقه، بل وأرسل رجلاً يطوف على مساجد الكوفة يسأل الناس عن سيرة سعد ﷺ فيهم.

---

(١) هو: عبد الملك بن عمير بن سويد بن حارثة القرشي، أبو عمرو، يعرف بالقبطي، ثقةٌ فصيح عالمٌ فقيه تغير حفظه وربما دلس، حدث عن جمع الصحابة، توفي سنة ١٣٦هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٥/٤٣٨؛ تقريب التهذيب ١/٦١٨.

(٢) أخرجه البخاري، في الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ح٧٥٥، واللفظ له (صحيح البخاري مع الفتح ٢/٢٧٦)؛ ومسلم ـ مختصراً ـ، في الصلاة، باب القراءة في الظهر والعصر، ح١٠١٦ (صحيح مسلم مع شرح النووي ٤/٣٩٦).

قال الإمام النووي معلقاً على هذا الأثر: «فيه أن الإمام إذا شُكي إليه نائبه، بعث إليه واستفسره عن ذلك، وأنه إذا خاف مفسدة باستمراره في ولايته ووقوع فتنة عزله؛ فلهذا عزله عمر ﷺ، مع أنه لم يكن فيه خلل، ولم يثبت ما يقدح في ولايته وأهليته. وقد ثبت في صحيح البخاري في حديث مقتل عمر والشورى؛ أن عمر ﷺ قال: إن أصابت الإمارة سعداً فذاك، وإلا فليستعن به أيكم ما أُمِّر، فإني لم أعزله عن عجز ولا خيانة»[١].

وقال ابن حجر عند ذكره لفوائد هذا الحديث: «وفيه استفسار العامل عمّا قيل فيه، والسؤال عمن شُكي في موضع عمله»[٢].

وقد كان محمد بن مسلمة[٣] هو الذي يقوم بمهمة التفتيش على العمال والولاة، قال ابن حجرٍ عنه: «وهو الذي كان يقتص آثار من شكي من العمال في زمن عمر»[٤].

٤ ـ عن جرير بن عبد الله البجلي ﷺ؛ أن رجلاً كان مع أبي موسى الأشعري، وكان ذا صوتٍ ونكاية في العدو، فغنموا مغنماً، فأعطاه أبو موسى بعض سهمه فأبى أن يقبله إلا جميعاً فجلده أبو موسى عشرين سوطاً وحلقه.

فجمع الرجل شعره ثم ترجل إلى عمر بن الخطاب حتى دخل عليه. قال جرير: وكنت أقرب الناس من عمر حين دخل عليه، فأخذ شعره، ثم

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٤/٣٩٦.
(٢) فتح الباري ٢/ ٢٨١.
(٣) هو: محمد بن مسلمة بن خالد بن عدي الأنصاري الأوسي، أبو عبد الله، من نجباء الصحابة، شهد بدراً والمشاهد، وكان عمر إذا شُكي إليه عامل نَفَّذَ محمد بن مسلمة إليه ليكشف أمره، توفي مقتولاً ﷺ سنة ٤٣هـ.
انظر: الاستيعاب ٣/ ٤٣٣؛ سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٦٩.
(٤) فتح الباري ٢/ ٢٨٠.

ضرب به صدر عمر بن الخطاب، ثم قال: أما والله لولا النار!!

فقال عمر: صدق والله لولا النار!.

فقال: يا أمير المؤمنين، إني كنت ذا صوت ونكاية... فأخبره بأمره وقال: ضربني أبو موسى عشرين سوطاً وحلق رأسي.

فقال عمر: لأن يكون الناس كلهم على صرامة هذا، أحب إلي من جميع ما أفاء الله علينا. وكتب عمر إلى أبي موسى:

سلام عليك، أما بعد، فإن فلاناً أخبرني بكذا وكذا، فإن كنت فعلت ذلك في ملأ من الناس، فعزمت عليك لمّا قعدت له في ملأ من الناس حتى يقتص منك، وإن كنت فعلت في خلاءٍ من الناس فاقعد له في خلاء من الناس حتى يقتص منك.

فقدم الرجل، فقال له الناس: اعف عنه.

فقال: لا والله، لا أدعه لأحدٍ من الناس.

فلما قعد أبو موسى، ليقتص منه، رفع الرجل رأسه إلى السماء، ثم قال: اللهم إني قد عفوت عنه[١].

وآثار عمر ﷺ في هذا الباب كثيرة[٢]، وفيما تقدم الكفاية إن شاء الله تعالى.

ولاية الحسبة ودورها في الرقابة والمحاسبة لأعوان الحاكم

الفرع الأول: تعريف الحسبة

الحسبة في اللغة: مصدر للفعل احتسب، يحتسب حسبةً واحتساباً، والاحتساب هو: طلب الأجر، وتطلق الحسبة ويُراد بها عدة معانٍ منها:

---

(١) انظر: أخبار عمر ص١٤٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٣٩ ـ ١٥٨.

حسن التدبير، والنظر فيه. ويقال: احتسب فلانٌ على فلان؛ أي: أنكر عليه قبيح عمله[(١)].

وأما في الاصطلاح: فهي «أمرٌ بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله»[(٢)].

ويقول عنها ابن خلدون: «هي وظيفةٌ دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرضٌ على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك مَنْ يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك[(٣)].

وولاية الحسبة نوعان:

ـ ولاية أصلية مستحدثةٌ من الشارع؛ وهي الولاية التي اقتضاها التكليف بها لتثبت لكل مَنْ طلبت منه.

ـ وولاية مستمدة، وهي التي يستمدها مَنْ عُهِدَ إليه في ذلك من قبل الخليفة أو الأمير وهو المحتسب[(٤)].

الفرع الثاني: شروط المحتسب

اشترط الفقهاء في المحتسب جملةً من الشروط هي[(٥)]:

١ ـ الإسلام: لأن الحسبة نصرة للدين، فلا يكون من أهل النصرة

---

(١) انظر: اللسان (حسب) ٣/ ١٦٤؛ المصباح (حسبت) ١/ ١٣٥.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٤٠؛ وانظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٨٤.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص١٧٦.

(٤) الولاية، لنزيه حماد ص٤٢؛ وانظر: الأحكام السلطانية ص٢٤٠؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٨٤؛ الطريق الحكمية ص١٩٨.

(٥) انظر: إحياء علوم الدين ٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٥؛ معالم القربة ص١٣ ـ ١٤، تنبيه الغافلين لابن النحاس ص٣٣ ـ ٣٤؛ التشريع الجنائي الإسلامي ١/ ٤٩٦؛ أصول الدعوة ص١٨٠ ـ ١٨٤.

من هو جاحدٌ لأصل الدين، ولأن الحسبة ولاية، ولا ولاية لكافرٍ على المسلم.

٢ ـ التكليف: بأن يكون بالغاً عاقلاً؛ لأن غير المكلف لا يلزمه أمر ولا يجب عليه تكليف.

٣ ـ العلم: فيشترط في المحتسب أن يكون عنده من العلم، ما يتمكن بواسطته من معرفة المنكر فينهى عنه، ومعرفة المعروف فيأمر به.

قال الإمام النووي: «إنما يأمر وينهى مَنْ كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة والمحرمات المشهورة؛ كالصلاة والصيام، والزنا والخمر، ونحوها فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال ومما يتعلق بالاجتهاد، لم يكن للعوام مدخلٌ فيه، ولا لهم إنكاره، بل ذلك للعلماء»[(١)].

٤ ـ القدرة: وذلك لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فمن كان قادراً على الاحتساب باليد واللسان، فبها، وإلا وقف عند الإنكار القلبي[(٢)].

الفرع الثالث: دور المحتسب في مراقبة أعوان الحاكم ومحاسبتهم

إن من ضمن الوظائف التي يضطلع بها المحتسب؛ الاحتساب على السلطان ونوابه وولاته، قال ابن الإخوة[(٣)]: «ينبغي للمحتسب أن يقصد

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٢/ ٢١٣.
(٢) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ٢/ ٢١٥.
(٣) هو: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد ابن الإخوة القرشي، ضياء الدين، محدث، ولد سنة ٦٤٨هـ، من مصنفاته «معالم القربة في أحكام الحسبة»، توفي سنة ٧٢٩هـ. انظر: الدرر الكامنة ٤/ ١٠٤؛ الأعلام ٧/ ٣٤.

مجالس الأمراء والولاة، ويأمرهم بالشفقة على الرعية، والإحسان إليهم..»[(١)].

«وليكن المحتسب في قوله وفي ردعهم عن الظلم لطيفاً لين القول، يلاحظ منزلة الحَكَمِ والسلطان، التي يمكن أن تحمل صاحبها على رفض قولهم، وعلى العزة بالإثم، ولا سبيل إلى منع هذا المحذور، إلا بالموعظة الحسنة والقول اللطيف، ولكن بشرط إيضاح الحق وعدم المداهنة فيه مطلقاً، وقد أمر الله تعالى موسى وهارون عليهما السلام حين أرسلهما إلى فرعون ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾ [طه: ٤٤]، ومن المعلوم أن موسى عليه السلام قال لفرعون ما أمره الله به، من لزوم الإيمان بالله، وعبادته وحده، فالموعظة الحسنة واللين في القول ونحو ذلك، لا يتنافى مع الصراحة في الحق والوضوح الكامل فيه»[(٢)].

ولاية المظالم ودورها في الرقابة والمحاسبة لأعوان الحاكم

الفرع الأول: **تعريف ولاية المظالم**

المظالم في اللغة: جمع مظلمة، وهي اسم لما أخذه الظالم منك[(٣)].

ـ **وأما في الاصطلاح**: فقد عرفها الماوردي بأنها «قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة»[(٤)].

وولاية المظالم «وظيفة ممتزجة، من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، وتحتاج إلى علو يدٍ، وعظيم رهبةٍ، تقمع الظالم من الخصمين، وتزجر المعتدي، وكأنه يُمضي، ما عجز القضاة وغيرهم عن إمضائه، ويكون نظره

---

(١) معالم القربة ص٢٢٤.
(٢) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ص٢٨٠؛ وانظر: أصول الدعوة ص١٨٧.
(٣) انظر: اللسان (ظلم) ٨/ ٢٦٤؛ المصباح (الظلم) ٢/ ٣٨٦.
(٤) الأحكام السلطانية ص٧٧؛ وانظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧٣.

في البينات، والتقرير، واعتماد الأمارات والقرائن، وتأخير الحكم إلى استعلاء الحق، وحمل الخصمين على الصلح واستحلاف الشهود، وذلك أوسع من نظر القاضي»[١].

الفرع الثاني: شروط والي المظالم

ذكر الإمام الماوردي أن من شروط والي المظالم «أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع؛ لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة، وتثبُّتَ القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين»[٢].

الفرع الثالث: هيئة محكمة المظالم

يحضر مجلس والي المظالم خمسة أصناف من الناس، ذكرهم الإمام أبو يعلى بقوله: «ويستكمل مجلس نظره، بحضور خمسة أصناف لا يستغني عنهم، ولا ينتظم نظره إلا بهم.

أحدهم: الحماة والأعوان، لجذب القوي وتقويم الجريء.

الثاني: القضاة والحكام، لاستعلام ما يثبت عندهم من حقوق.

الثالث: الفقهاء، ليرجع إليهم فيما أشكل، ويسألهم عمّا اشتبه.

الرابع: الكُتّاب، ليثبتوا ما جرى بين الخصوم، وما توجه لهم أو عليهم من الحقوق.

الخامس: الشهود، ليشهدهم على ما أوجبه من حق، وأمضاه من حكم..»[٣].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص١٧٤.
(٢) الأحكام السلطانية ص٧٧؛ وانظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧٣.
(٣) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧٦؛ وانظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٨٠.

الفرع الرابع: دور والي المظالم في مراقبة ومحاسبة أعوان الحاكم

لوالي المظالم اختصاصات عديدة، الذي يهمنا منها في هذا المقام ما يتعلق بمراقبة ومحاسبة أعوان الحاكم، وكفهم عن ظلم الرعية، قال الإمام الماوردي، عند كلامه على اختصاصات والي المظالم: «.. النظر في تعدي الولاة على الرعية، وأخذهم بالعسف في السيرة، فهذا من لوازم النظر في المظالم، الذي لا يقف على ظلامة متظلم، فيكون لسيرة الولاة متصفحاً، وعن أحوالهم مستكشفاً؛ ليقويهم إن أنصفوا، ويكفهم إن عسفوا، ويستبدل بهم إن لم ينصفوا.

حكي أن عمر بن عبد العزيز خطب على الناس في أول خلافته، وكانت من أول خُطَبِهِ، فقال لهم: أوصيكم بتقوى الله، فإنه لا يقبل غيرها، ولا يرحم إلا أهلها، وقد كان قومٌ من الولاة منعوا الحق، حتى اشتري منهم شراءً، وبذلوا الباطل حتى افتدي منهم فداءً. والله لولا سنة من الحق أميتت فأحييتها، وسنة من الباطل أحييت فأمتها، ما باليت أن أعيش وقتاً واحداً. أصلحوا آخرتكم تصلح دنياكم، إن امرأً ليس بينه وبين آدم إلا الموت لمُعْرِقٌ له في الموت»[1].

ولاية القضاء، ودورها في الرقابة والمحاسبة لأعوان الحاكم

الفرع الأول: تعريف القضاء

ـ **القضاء في اللغة:** مصدر للفعل قضى «والقاف والضاد والحرف المعتل، أصلٌ صحيح يدل على إحكام أمرٍ وإتقانه، وإنفاذه لجهته... والقضاء الحكم، قال الله سبحانه في ذكر من قال: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]؛ أي: اصنع واحكم؛ ولذلك سمي القاضي قاضياً لأنه يحكم

(١) الأحكام السلطانية، للماوردي ص٨٠؛ وانظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٧٦.

الأحكام ويُنفذها..»[١].

- **وأما في الاصطلاح**: فله تعريفات كثيرة، لعل مِنْ أحسنها، ما ذكره ابن خلدون، حيث عرّف القضاء بأنه: منصب الفصل بين الناس في الخصومات، حسماً للتداعي، وقطعاً للتنازع؛ بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة[٢].

الفرع الثاني: **أهمية ولاية القضاء**

لولاية القضاء في الإسلام منزلةٌ عظيمة، ومكانةٌ جليلة، وذلك لأنها وسيلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم وردع الظالم وإيصال الحق إلى أهله، والإصلاح بين الناس والحكم بالحق[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المقصود من القضاء، وصول الحقوق إلى أهلها، وقطع المخاصمة.

فوصول الحقوق هو المصلحة، وقطع المخاصمة إزالة المفسدة.

فالمقصود هو جلب تلك المصلحة وإزالة هذه المفسدة، ووصول الحقوق هو العدل الذي تقوم به السماء والأرض، وقطع الخصومة هو من باب: دفع الظلم والضرر...»[٤].

الفرع الثالث: **استقلال القاضي**

القضاء دينٌ يحاسب عليه القاضي، ولذا فإن الواجب عليه أن يحكم بالحق الذي أداه إليه اجتهاده من دين الله، وبالتالي فلا يجوز لأحد أن

---

(١) معجم مقاييس اللغة ص٨٩٣؛ وانظر: اللسان (قضى) ١١/ ٢٠٩.
(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون ص١٧٣.
(٣) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ص١٤.
(٤) مجموع الفتاوى ٣٥/ ٣٥٥.

يتدخل في عمل القاضي ليحرفه عن الحكم بالحق، ومَنْ فعل ذلك فهو مضادٌ لشرع الله تعالى، كما لا يجوز للقاضي أن يرضخ لأي ضغط، من أي شخصٍ كان، بل الواجب عليه أن يرفض التدخل في عمله، ولو صدر هذا التدخل من قبل الإمام الأعظم، فإن هذا التدخل لا حرمة له؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [المائدة: ٤٩].

فالقاضي إذاً ملزم شرعاً، بأن يبقى حراً مستقلاً في إصداره للحكم حسب اجتهاده، وهذا هو المقصود بـ: استقلال القاضي[١].

قال ابن خلدون: «وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة... وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم، ولا يجعلون القضاء إلى مَنْ سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه، فولى أبا الدرداء منه بالمدينة، وولى شريحاً[٢] بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة..»[٣].

وقد جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه سلطة القضاء تابعة له مباشرةً، وتشدد في اختيار القضاة، وكان يختارهم بنفسه أو يفوض الأمر إلى

---

(١) انظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ص٦٠.

(٢) هو: شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، أبو أمية الفقيه القاضي، أسلم في حياة النبي ﷺ، وانتقل إلى المدينة في زمن الصديق رضي الله عنه، ولاه عمر رضي الله عنه قضاء الكوفة وقيل إنه أقام على قضائها ستين سنة، توفي سنة ٧٨هـ وقيل سنة ٨٠هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/ ١٠٠؛ شذرات الذهب ١/ ٨٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص١٧٣.

الوالي، وصار يراسل القضاة، ويسأل عنهم ويطلب منهم مكاتبته، والرجوع إليه في شئون القضاء، دون أن يتدخل الوالي في أعمالهم[١].

وقد حدث في زمن عمر بن الخطاب ﷺ حادثةٌ تؤكد مبدأ استقلال القضاء في الإسلام، وأنه لا سلطان على القاضي إلا سلطان الشرع، فقد ذكر ابن عبد البر، عن الأوزاعي قال: «أول مَنْ تولى قضاء فلسطين عبادة بن صامت، وكان معاوية قد خالفه في شيءٍ أنكره عليه عبادة في الصرف[٢]، فأغلظ له معاوية في القول، فقال عبادة: لا أُساكنك بأرضٍ واحدةٍ أبداً، ورحل إلى المدينة، فقال له عمر: ما أقدمك؟ فأخبره. فقال: ارجع إلى مكانك، فقبح الله أرضاً لست فيها ولا أمثالك، وكتب إلى معاوية: لا إمرة لك على عبادة»[٣].

ومما يستأنس به في هذا الباب، ما نُقِل عن الفقيه المالكي أشهب[٤]، أنه قال: «من واجبات القاضي أن يكون مستخفاً بالأئمة» وقد فُسرت عبارته: «أي: مستخفاً بتوسطاتهم في النوازل، وشفاعتهم فيها، وفي إنفاذ الحق عليهم وعلى ذويهم، وليس المراد أنه مستخف بحقوق الأئمة في تقرير الطاعة العامة»[٥].

---

(١) انظر: التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي، للزحيلي ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢) الصرف هو: مبادلة النقد بالنقد. معجم لغة الفقهاء ص٢٧٣.

(٣) الاستيعاب ٢/٣٥٦.

(٤) هو: مسكين بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم القيسي العامري المصري، أبو عمرو، الملقب بأشهب، الإمام العلامة مفتي مصر، ولد سنة ١٤٠هـ، قال فيه الشافعي «ما رأيت أفقه من أشهب»، توفي سنة ٢٠٤هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٩/٥٠٠، الديباج المذهب ص١٦٢.

(٥) مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص٣٧٢؛ وانظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ص٦٠ ـ ٦١.

الفرع الرابع: دور ولاية القضاء في محاسبة أعوان الحاكم

من الأمور المُسلّمة في الدين الإسلامي، خضوع جميع الناس في الدولة الإسلامية لأحكام الشرع المطهر، لا فرق في ذلك، بين صغير وكبير، ولا أمير وحقير، ولا غني وفقير.

فحق التقاضي عامٌ لجميع مواطني الدولة الإسلامية، والمسلمون فيه سواسية لا فضل لأحد فيهم على أحد، ومن حق كُلِّ إنسان مراجعة القضاء للمطالبة بحقه، أو لحمايته، أو الدفاع عن نفسه، وماله، وعرضه، ودينه[١].

والقضاء في الدولة الإسلامية مستقل ومهيمن على جميع الناس حاكمهم ومحكومهم، وليس لأحدٍ أن يتدخل في عمل القاضي، بشفاعةٍ، أو غيرها، ومن الشواهد على هذا المبدأ:

- ما ثبت في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية[٢] التي سرقت، فقالوا: مَنْ يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومَنْ يجترئ عليه إلا أسامة، حِبّ[٣] رسول الله ﷺ؟ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: **«أتشفع في حدٍّ من حدود الله؟!»** ثم قام فاختطب فقال: **«أيها الناس! إنما أهلك الذين من قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله! لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»**[٤] وقد بوب الإمام البخاري على

---

(١) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام للزحيلي ص٣٤٤.

(٢) اسمها: فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم وهي بنت أخي أبي سلمة ابن عبد الأسد الصحابي الجليل الذي كان زوج أم سلمة قبل النبي ﷺ. فتح الباري ١٢/٩١.

(٣) الحِبُّ بكسر الحاء: المحبوب. انظر: شرح النووي على مسلم ١١/١٨٧.

(٤) أخرجه البخاري، في الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، ح٦٧٨٨ (صحيح البخاري مع الفتح ١٢/٨٩)؛ ومسلم، في الحدود، =

هذا الحديث بقوله: «باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع»[(١)].

وقال الحافظ ابن حجر معلقاً على هذا الحديث: «وفيه ترك المحاباة في إقامة الحد على مَنْ وجب عليه، ولو كان ولداً أو قريباً أو كبير القدر والتشديد في ذلك، والإنكار على مَنْ رخص فيه، أو تعرض للشفاعة فيمن وجب عليه»[(٢)].

وفي هذا الحديث دلالةٌ واضحة على استقلالية القضاء وعدم جواز التدخل في عمل القاضي بشفاعة أو غيرها.

وبالتالي فإن ولاية القضاء عنصرٌ فعّال في محاسبة أعوان الحاكم، إذا ما أسكرتهم شهوة المنصب وحملتهم على ظلم الناس وانتهاك حقوقهم، فيكون القضاء حينئذٍ هو ملجأ الضعيف وملاذه ـ بعد الله ـ لاستيفاء الحقوق وإقامة الحدود على المعتدين مهما كانت منزلتهم، ورحم الله أبا بكر الصديق حين قال في خطبته عندما تولى الخلافة «.. فاعلموا أيها الناس... أن أقواكم عندي الضعيف، حتى آخذ له بحقه، وأن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق..»[(٣)].

أثر مراقبة أعوان الحاكم ومحاسبتهم في ضمان حرية التعبير عن الرأي

إن لمراقبة أعوان الحاكم ومحاسبتهم أثراً فعالاً في ضمان حرية التعبير عن الرأي، وذلك أن النصح والتوجيه الصادر من الناصحين والغيورين في شئون الدنيا والدين، عادةً ما يتصادم مع مصالح وشهوات

= باب قطع السارق الشريف وغيره، ح٤٣٨٦ (صحيح مسلم مع شرح النووي ١١/ ١٨٦ ـ ١٨٧).

(١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١٢/٨٨.

(٢) فتح الباري ١٢/٩٨.

(٣) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص٨٤.

أصحاب المناصب القيادية من أعوان الحاكم، مما قد يترتب عليه الانتقام من الناصحين الذين تصدر عنهم هذه الآراء والنصائح، إلا أن إخضاع أعوان الحاكم للمراقبة الدقيقة والمحاسبة، من قبل الولايات الدينية كولاية الحسبة والمظالم والقضاء، يترتب عليه إلجام نزواتهم وكبح جماح أهوائهم؛ لأنهم يعلمون أن هناك رقابةً صارمةً عليهم، كما أن هناك من يزجرهم ويردعهم إذا ما تجاوزوا حدودهم وتعسفوا في استعمال سلطاتهم.

وهذا كله يترتب عليه إشاعة جو من الطمأنينة والأمن يسمح لكل صاحب رأي مشروع أن يعبر عن رأيه، من غير خوف ولا وجل، والله الموفق.

الخاتمة

وبعد العرض السابق في مسائل هذا البحث ومواضيعه، يحسن بنا أن نختمه بخلاصةٍ لنتائجه، وهي على سبيل الاختصار كما يلي:

١ ـ أن الإسلام قد أولى حقوق الإنسان على سبيل العموم، والتعبير عن الرأي المشروع على سبيل الخصوص عناية كبيرة، ويتجلى ذلك في تكريمه للإنسان وصيانته لحقوقه وحرياته، باعتبارها منحاً إلٰهية ليس من حق أحدٍ من الناس مصادرتها، ولا الحرمان منها.

٢ ـ أن الرأي الصادر عن الإنسان والذي هو نتاج تأمله وتفكيره، منه ما هو مشروع، ومنه ما هو غير مشروع، ومنه ما يسوغ عند الضرورة، فالرأي المشروع قد يكون واجباً وقد يكون مندوباً وقد يكون مباحاً، كما أن الرأي غير المشروع قد يكون محرماً وقد يكون مكروهاً.

٣ ـ أن الرأي المشروع أنواع خمسة هي: آراء الصحابة رضوان الله عليهم، والرأي الذي يفسر النصوص، والإجماع المستند إلى الاجتهاد

الجماعي، والاجتهاد في استنباط حكم الواقعة بعد البحث عن حكمها في الكتاب والسنة وآراء الصحابة، والرأي في مجال الأمور الدنيوية لأصحاب الخبرة والتجربة.

٤ ـ كما أن الرأي غير المشروع أنواع خمسة هي: الرأي المخالف للنص، والكلام في الدين بالخرص والظن، والرأي المتضمن تعطيل أسماء الله وصفاته بالمقاييس الباطلة، والرأي الذي أحدثت به البدع، والقول في شرائع الدين بالاستحسان والظنون.

٥ ـ أن هناك جملةً من الضوابط التي لا بد من اجتماعها حتى يكون التعبير عن الرأي مشروعاً وهي: أولاً: مشروعية الرأي، ثانياً: مراعاة ما يؤول إليه التعبير عن الرأي من مصلحة أو مفسدة، ثالثاً: مشروعية الوسيلة.

٦ ـ أن التعبير عن الرأي المشروع يستند إلى جملةٍ من الأصول الشرعية وهي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشورى، وكون التعبير عن الرأي من المصالح الحاجية.

٧ ـ أن التعبير عن الرأي في المسائل الشرعية لا يسوغ إلا لمن توفرت فيه جملة من الشروط هي: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والاجتهاد، وجودة القريحة.

٨ ـ كما أن التعبير عن الرأي في الأمور الدنيوية لا يسوغ إلا لأصحاب الخبرة والتجربة.

٩ ـ أن الخلاف في المسائل الشرعية الفقهية من الأمور الطبعية، وله أسباب علمية أدت إليه، أما الخلاف في المذاهب الاعتقادية فهو شرٌ وبلاء ويجب على الأمة الإسلامية أن تجتمع على مذهب أهل السنة والجماعة.

١٠ ـ أن قاعدة «لا إنكار في مسائل الخلاف» ليست على إطلاقها، بل من المسائل ما يكون الخلاف فيها ضعيفاً، فهنا يتوجه الإنكار، ومن

المسائل ما يكون الخلاف فيها قوياً، وهذه لا إنكار فيها.

١١ ـ أن الشريعة الإسلامية جاءت بجلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

١٢ ـ أن مراعاة مآلات الأفعال معتبرٌ في الشريعة، بوجه عام، وفي التعبير عن الرأي بوجه خاص.

١٣ ـ أن الوسائل لها أهمية بالغةٌ في الشريعة الإسلامية، ولها ارتباطٌ وثيق بالمقاصد.

١٤ ـ أن الوسائل لها أحكام المقاصد، كما أن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد، أو بحصولها.

١٥ ـ أن المقاصد أشرف رتبةً من الوسائل، ولذلك فإن مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل.

١٦ ـ أن الأصل في العبادات التوقيف والحظر، وبالتالي فإن التقرب إلى الله بما لم يشرع بدعة.

١٧ ـ أن الأصل في العادات الإباحة، وليس للبدعة مدخلٌ فيها إلا إذا قصد المكلف التقرب بذاتها لله تعالى.

١٨ ـ أن توظيف الوسائل العادية للتعبير عن الرأي المشروع أمرٌ سائغ، وليس للبدعة مدخل في هذا الباب كما تقدم، بشرط أن تكون هذه الوسائل مشروعةً في ذاتها، وألّا يقصد المكلف التقرب بذاتها لله تعالى.

١٩ ـ المظاهرات أمرٌ مباحٌ بالنظر إلى ذاته، وحكمها الشرعي يتبع مقصدها، وما يمكن أن تؤول إليه من مصلحة أو مفسدة.

٢٠ ـ أن طاعة ولاة الأمر واجبةٌ إذا أمروا بطاعة، ومحرمةٌ إذا أمروا بمعصية، كما تجب طاعتهم في تقييدهم للمباح إذا كان هذا التقييد مستنداً للمصلحة.

٢١ ـ أن إضراب الموظفين عن العمل لا يجوز شرعاً، إذا كان رب العمل ملتزماً بمقتضى العقد وشروطه.

٢٢ ـ أن إضراب التجار وأصحاب الحرف عن العمل جائزٌ بشرطين: الأول: أن يكون المقصد من الإضراب عن العمل؛ مشروعاً. والثاني: ألّا يترتب على الإضراب عن العمل مفسدة راجحة تلحق الضرر بمصالح الناس الضرورية أو الحاجية.

٢٣ ـ أن الإضراب الكلي عن الطعام، والذي يفضي إلى الموت محرم، وهو ضربٌ من ضروب الانتحار.

٢٤ ـ أن الإضراب الرمزي عن الطعام، سائغٌ بشرط أن يكون المقصد منه مشروعاً.

٢٥ ـ أن الرد على أصحاب الآراء غير المشروعة مرتبةٌ عظيمة من مراتب الجهاد باللسان، ووظيفة من أشرف وظائف الدين.

٢٦ ـ أن للرد على أصحاب الآراء غير المشروعة جملة من المقاصد الجليلة منها: إعلاء كلمة الحق وإزهاق كلمة الباطل، وهداية المخالف، وإقامة الحجة، وكف عدوان المبطلين.

٢٧ ـ أن للرد على أصحاب الآراء غير المشروعة جملة من الشروط والآداب منها: الإخلاص والمتابعة، والأهلية، والإنصاف والعدل، وكشف شبهة المخالف وبيان زيفها.

٢٨ ـ أن مجادلة أصحاب الآراء غير المشروعة منها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم، فإذا كانت المجادلة مستوفية لشروطها كانت محمودة، أما إذا تخلف شرطٌ من الشروط السابقة فإنها تكون مذمومة.

٢٩ ـ أن العقوبة شرعت في الإسلام، من أجل استصلاح الجاني وردعه وتأديبه، وزجر غيره عن سلوك سبيله.

٣٠ ـ أن معاقبة أصحاب الآراء غير المشروعة الذين يجاهرون بها ويدعون الناس إليها أصلٌ من أصول مذهب أهل السنة والجماعة.

٣١ ـ أن البدع والآراء غير المشروعة ليست على درجةٍ واحدةٍ من القبح والشناعة، بل منها بدعٌ وآراء مكفرة وأخرى مفسقة، وهذه الأخيرة منها المغلّظ ومنها ما هو دون ذلك.

٣٢ ـ جاءت الشريعة الإسلامية بجملةٍ من العقوبات والزواجر لمجابهة أصحاب الآراء المشروعة، وهذه العقوبات منها ما هو تعزيري؛ كالتوبيخ، والهجر، والتشهير، والنفي، والحبس، والجلد، والقتل. ومنها ما هو مِنْ قبيل الحدود؛ كحد الردة وذلك في حق من اعتقد شيئاً من الآراء الكفرية.

٣٣ ـ مَنْ انتحل رأياً أو بدعةً مفسقة مغلظة؛ كبدع الخوارج وغلاة الروافض، وكان داعيةً إلى بدعته ولم ينكف شرّه إلا بقتله، فإنه يقتل، وذلك بعد استتابته، مع ضرورة مراعاة ما يترتب على قتله من مصلحةٍ أو مفسدة، وبشرط أن يكون الإمام الأعظم أو مَنْ يقوم مقامه عدلاً، حتى لا يتخذ حكام الجور هذا الأمر ذريعةً لتصفية مخالفيهم والتنكيل بهم.

٣٤ ـ الردة قد تكون بالقول أو الفعل أو الاعتقاد أو الشك، فمن ارتكب موجباً من موجبات الردة وكان عاقلاً بالغاً مختاراً، وثبت عليه ارتكاب هذا الفعل الكفري بإقراره أو بشهادة عدلين، بحيث تكون هذه الشهادة مفصلة، ولم يرجع مَنْ قارف هذا الفعل الكفري بعد استتابته، فإنه يقتل كفراً.

٣٥ ـ أن أحكام الشريعة الإسلامية تنقسم إلى قسمين: أحكام تفصيلية مبنية على التوقيف والاتباع ولا مجال للرأي فيها؛ كالأحكام المتعلقة بالعقيدة والعبادات، وأحكام على شكل قواعد ومبادئ عامة؛ كمبدأ

الشورى والعدل، وهذا النوع من الأحكام ترك الشارع كيفية تطبيقه لرأي الأفراد واجتهادهم.

٣٦ ـ أن سلطة التشريع في الإسلام حق خالص لله تعالى، ولرسوله ﷺ باعتباره مبلغاً عن الله، فلا شرع إلا ما شرعه الله ولا حلال إلا ما حلله ولا حرام إلا ما حرمه، ومَنْ حاد عن ذلك أو نازع الله في شيءٍ من ذلك فهو كافر بإجماع المسلمين.

٣٧ ـ أن الشورى واجبة على الحاكم، على الصحيح من قولي العلماء.

٣٨ ـ أن أهل الشورى أصناف ثلاثة وهم: أهل الحل والعقد، ومَنْ يحيط برئيس الدولة وكبار أهل السلطة والحكم، وأبناء الأمة من ذوي الأهلية والرشد، وكل صنف من الأصناف الثلاثة السابقة يستشار فيما يحسنه من أمور.

٣٩ ـ أن الشورى تكون في كل ما لا نص فيه من الأمور الدينية والدنيوية.

٤٠ ـ أن الشورى لها دورٌ كبير في سنِّ الأنظمة المرعية، بما لا يتصادم مع النصوص الشرعية، وبما يتفق مع قواعد الشريعة ومقاصدها العامة.

٤١ ـ الشورى ملزمةٌ للحاكم في القرارات المهمة والأمور الخطيرة، وذلك حفظاً لمصالح الأمة ورعايةً لها، ولا بأس بتفويض الحاكم في بعض المجالات الثانوية ليبتّ فيها بصورة نهائية، ويكون فيها صاحب قرار وسلطة.

٤٢ ـ أن الديمقراطية لها جانبان: جانبٌ تأباه الشريعة وتعتبره باباً من أبواب الشرك، وهي جعل السيادة وحق التشريع للشعب.

وجانبٌ يُقرّه الإسلام ويزكيه، بل يحض عليه ويوجبه وهو: تمكين الأمة من تولية حكامها، والرقابة عليهم، وعزلهم عند الاقتضاء.

٤٣ ـ أن المشاركة في عضوية المجالس التشريعية في ظل الأنظمة الديمقراطية الأصل فيه المنع، ولكن يتوجه القول بحلّه كوسيلةٍ من وسائل التغيير، إذا غلب على ظن المتصدين لهذا الأمر أن هذه المشاركة تجلب مصلحة راجحة أو تدرأ مفسدة راجحة.

٤٤ ـ هناك ارتباطٌ قوي بين الفتيا والاجتهاد، حيث إن الفتيا ثمرة الاجتهاد ونتيجته.

٤٥ ـ أن الفتيا يختلف حكمها التكليفي باختلاف متعلقها، وبالتالي فإنها تدور عليها الأحكام التكليفية الخمسة.

٤٦ ـ أن هناك مجالين للاجتهاد بالرأي الأول: الاجتهاد في النص تفهماً واستنباطاً وتطبيقاً، والثاني الاجتهاد عند عدم النص استناداً إلى القياس أو الاستصحاب وما إلى ذلك من مصادر الفقه التبعية.

٤٧ ـ أن للولاية السياسية الكبرى ـ كغيرها من الولايات ـ ركنين: الأول: القوة، والثاني: الأمانة، فلا بُدَّ من توفر هذين الركنين في كل متولٍ، هذا في حال السعة والاختيار، أما في حال الضيق والاضطرار فإنه يولي غير الأهل إذا كان أصلح الموجود، مع وجوب السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بُدَّ لهم منه من أمور الولايات والأمارات ونحوها.

٤٨ ـ أن المقصد العام من الولاية السياسية الكبرى في الإسلام هو: إقامة الدين وسياسة الدنيا به.

٤٩ ـ أن المراد بأهل الحل والعقد: أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يحصل بهم مقصود الولاية وهو القدرة والتمكن.

٥٠ ـ أن لأهل الحل والعقد جملة من الوظائف السياسية منها: تولية الخليفة، والاحتساب عليه، وعزله عند الضرورة.

٥١ ـ أن الأصل في مناصحة الحكام السريّة، إلا إذا كان في إعلان النصيحة مصلحةٌ راجحة فيسوغ إعلانها حينئذٍ.

٥٢ ـ أن إقامة الأحزاب السياسية من أجل النصيحة والاحتساب على السلطة الحاكمة ضربٌ من ضروب التحالف المشروع، بشرط ألّا يكون الاجتماع والتحزب على أصل بدعي يخالف أصول أهل السنة والجماعة، وألّا يقصد من هذا التحزب منازعة السلطان المسلم إن وجد، وأن يكون معقد الولاء والبراء على أساس الكتاب والسنة على رسم منهاج النبوة، وأن يراعَى في ذلك كُلّه فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد.

٥٣ ـ أن التعددية السياسية كصورة من صور تداول السلطة، غير سائغة على الراجح نظراً لما يترتب عليها من مفاسد تربو على مصالحها.

٥٤ ـ لما كانت المعارضة السياسية فرعاً للتعددية السياسية، فإنها غير سائغة كذلك لأنه إذا بطل الأصل بطل فرعه.

٥٥ ـ أن جميع تصرفات الحاكم منوطة بمصلحة الأمة، ولذلك أثرٌ كبير في ضمان حرية التعبير عن الرأي.

٥٦ ـ أن العدل قيمة مطلقة ولا رخصة فيه أبداً، وهذا يعتبر ضمانة كبرى لحرية التعبير عن الرأي.

٥٧ ـ أن لولاية الحسبة والمظالم والقضاء أثراً فعّالاً في الرقابة على أعوان الحاكم ومحاسبتهم، مما يترتب عليه أثرٌ كبير في حفظ الحريات العامة ومنها حرية التعبير عن الرأي.

هذا آخر ما تيسر تسطيره في هذا الموضوع، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

ثبت المصادر والمراجع

١ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، لأبي الحسن الأشعري، ت: بشير عيون، ن: مكتبة المؤيد، الطائف، مكتبة دار البيان، دمشق، ط: الثالثة ١٤١١هـ.

٢ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، المعروف بـ«الإبانة الكبرى»**، عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، ت: رضا بن نعسان معطي، ن: دار الراية، الرياض، ط: الثانية ١٤١٥هـ.

٣ ـ **أبجد العلوم**، صديق حسن خان، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٤ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب بن علي السبكي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

٥ ـ **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، ن: دار الفكر، بيروت، ط: بدون.

٦ ـ **إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه**، د. عبد الكريم النملة، ن: دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٧ ـ **آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة**، لأحمد بن محمد الأنصاري، ن: مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٨ ـ **الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي**، لإبراهيم الفايز، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، مكتبة أسامة، الرياض، ط: الثانية ١٤٠٣هـ.

٩ ـ **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، د. مصطفى ديب البغا، ن: دار القلم، دمشق، ط: الثانية ١٤١٣هـ.

١٠ - **الإجماع**، لأبي بكر بن المنذر، ت: محمد علي قطب، ن: دار القلم، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.
١١ - **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**، للحافظ العلائي، ت: د. محمد سليمان الأشقر، ن: جمعية إحياء التراث، الكويت، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.
١٢ - **الأحزاب السياسية في الإسلام**، لصفي الرحمٰن المباركفوري، ن: دار الصحوة، القاهرة، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.
١٣ - **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان**، ترتيب: علاء الدين ابن بلبان الفارسي، ت: شعيب الأرناؤوط، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٢هـ.
١٤ - **أحكام أهل الذمة**، لابن قيم الجوزية، ت: يوسف بن أحمد البكري، وشاكر ابن توفيق العاروري، ن: رمادي للنشر، الدمام، ط: الأولى ١٤١٨هـ.
١٥ - **الأحكام السلطانية**، لأبي يعلى الفراء، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، ن: دار الفكر، بيروت ١٤٠٦هـ.
١٦ - **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، لأبي الحسن الماوردي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٣٩٨هـ.
١٧ - **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، لأبي الوليد الباجي، ت: عبد المجيد تركي، ن: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.
١٨ - **أحكام القرآن**، لأبي بكر ابن العربي، ت: محمد عبد القادر عطا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى.
١٩ - **أحكام القرآن**، لأبي بكر الجصاص، ن: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: بدون.
٢٠ - **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن أحمد بن حزم، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.
٢١ - **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن محمد الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية ١٤٠٢هـ.
٢٢ - **أحمد بن حنبل**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر، ط: بدون.
٢٣ - **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٢١هـ.

٢٤ ـ **أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر**، لعلي الطنطاوي، وناجي الطنطاوي، ن: دار المنارة، جدة، ط: الحادية عشرة ١٤١٩هـ.

٢٥ ـ **الآداب الشرعية**، لشمس الدين ابن مفلح، ت: شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٢٦ ـ **أدب الاختلاف في الإسلام**، د. طه جابر العلواني، ن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ومعهد الفكر العالمي، ط: السادسة ١٤١٦هـ.

٢٧ ـ **أدب الدنيا والدين**، لأبي الحسن الماوردي، ت: مصطفى السقا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

٢٨ ـ **أدب الفتوى وشروط المفتي وصفة المستفتي وأحكامه وكيفية الفتوى والاستفتاء**، لأبي عمرو بن الصلاح، ت: د. رفعت فوزي عبد المطلب، ن: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٢٩ ـ **إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب**، عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، اعتنى به: أشرف بن عبد المقصود، ن: أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٠ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني، ت: صبحي حلاق، ن: دار ابن كثير، دمشق، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

٣١ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، محمد ناصر الدين الألباني، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية ١٤٠٥هـ.

٣٢ ـ **أزمة الفكر الإسلامي في العصر الحديث مظاهرها، أسبابها، علاجها**، د. عبد الحميد متولي، ن: منشأة المعارف، الإسكندرية، ط: الثانية ١٩٧٥م.

٣٣ ـ **أسباب سقوط العقوبة في الفقه الإسلامي**، د. عبد الله عطية الغامدي، ن: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط: ١٤١٥هـ.

٣٤ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، لعز الدين ابن الأثير الجزري، تصحيح: عادل أحمد الرفاعي، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٣٥ ـ **الإسلام أوضاعنا السياسية**، عبد القادر عودة، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: بدون.

٣٦ ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**، محمود شلتوت، ن: دار الشروق، ط: الخامسة.

٣٧ ـ **الإسلام وضرورات الحياة**، د. عبد الله بن أحمد القادري، ن: دار المجتمع، جدة، ط: الثانية ١٤١٠هـ.

٣٨ ـ **الإسلاميون وسراب الديمقراطية**، عبد الغني الرحال، ن: دار المؤتمن، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٩ ـ **الأشباه والنظائر**، لتاج الدين السبكي، ت: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١١هـ.

٤٠ ـ **الأشباه والنظائر**، لجلال الدين السيوطي، ت: محمد المعتصم بالله البغدادي، ن: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثانية ١٤١٤هـ.

٤١ ـ **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، لابن نجيم الحنفي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٤٢ ـ **إشكاليات الديمقراطية، رؤية إسلامية**، د. سامي الدلال، إصدار مركز المستشار الإسلامي، الكويت.

٤٣ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، لابن حجر العسقلاني، ت: د. طه محمد الزيني، ن: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط: الأولى ١٣٨٨هـ.

٤٤ ـ **أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة**، د. حمد بن إبراهيم العثمان، ن: مكتبة ابن القيم، الكويت، ط: الأولى ١٤٢٢هـ.

٤٥ ـ **أصول الحوار**، إعداد: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، وحدة الدراسات والبحوث، ط: الثانية ١٤٠٨هـ.

٤٦ ـ **أصول الدعوة**، د. عبد الكريم زيدان، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثامنة ١٤١٨هـ.

٤٧ ـ **أصول الدين**، عبد القاهر البغدادي، ن: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، إستانبول، ط: الأولى ١٣٤٦هـ.

٤٨ ـ **أصول السرخسي**، لمحمد بن أحمد السرخسي، ت: أبي الوفاء الأفغاني، طبع بمطابع دار الكتاب العربي عام ١٣٧٢هـ.

٤٩ ـ **أصول الفقه**، د. محمد زكريا البرديسي، ن: دار الثقافة، القاهرة، ط: بدون.

٥٠ ـ **أصول الفقه**، لمحمد أبو زهرة، ن: دار المعارف، مصر، ط: ١٣٧٧هـ.

٥١ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، د. وهبة الزحيلي، ن: دار الفكر، دمشق، ط: الأولى ١٤٠٦هـ.

٥٢ ـ **أصول الكرخي**، لأبي الحسن الكرخي، مطبوع مع تأسيس النظر، لأبي زيد الدبوسي، ت: مصطفى محمد القباني، ن: دار ابن زيدون، بيروت.

٥٣ ـ **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، لمحمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، ن: دار النفائس، الأردن، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

٥٤ ـ **أصول مذهب الإمام أحمد**، د. عبد الله التركي، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثالثة ١٤١٠هـ.

٥٥ ـ **أصول نظام الحكم في الإسلام مع بيان التطبيق في المملكة العربية السعودية**، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، ن: مركز الاسكندرية للكتاب، ط: بدون.

٥٦ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، لمحمد الأمين الشنقيطي، خرج أحاديثه: محمد عبد العزيز الخالدي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٥٧ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم الجوزية، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١١هـ.

٥٨ ـ **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، لخير الدين الزركلي، ن: دار العلم للملايين، بيروت، ط: العاشرة ١٩٩٢م.

٥٩ ـ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، لابن قيم الجوزية، ت: محمد حامد الفقي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.

٦٠ ـ **الأم**، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، خرج أحاديثه: إبراهيم مطرجي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٦١ ـ **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، لعبد الله بن عمر الدميجي، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الثانية ١٤٠٩هـ.

٦٢ ـ **الإمامة في الإسلام، أسس ومبادئ وواجبات**، د. عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، توزيع: مؤسسة الجريسي، الرياض، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٦٣ ـ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصوله وضوابطه وآدابه**، لخالد بن عثمان السبت، ن: المنتدى الإسلامي، لندن، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٦٤ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، لعلاء الدين المرداوي، مطبوع بهامش المقنع والشرح الكبير، ت: د. عبد الله التركي، د. عبد الفتاح الجلو، ن: دار هجر، القاهرة، ط: الأولى.

٦٥ ـ **الإنكار في مسائل الخلاف**، د. عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، توزيع: مؤسسة الجريسي، الرياض، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٦٦ ـ **أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، قاسم القونوي، ت: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، ن: دار الوفاء، جدة، ط: الثانية ١٤٠٧هـ.

٦٧ ـ **أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم**، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، كتاب دعوة الحق، عدد. ١٨٥، صادر عن رابطة العالم الإسلامي، ن: الشركة السعودية للتوزيع، ط: ١٤١٩هـ.

٦٨ ـ **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، د. يوسف القرضاوي، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية ١٤١٨هـ.

٦٩ ـ **الاجتهاد في الإسلام**، د. نادية العمري، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية ١٤٠٤هـ.

٧٠ ـ **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، د. محمد فوزي فيض الله، ن: مكتبة دار التراث، الكويت، ط: الأولى ١٤٠٤هـ.

٧١ ـ **الاجتهاد وقضايا العصر**، محمد بن إبراهيم، ن: دار التركي، تونس، ط: ١٩٩٠م.

٧٢ ـ **الاختيارات الفقهية المسمى «الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية»**، لأبي الحسن البعلي، ت: أحمد بن محمد الخليل، ن: دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٧٣ ـ **استخراج الجدال من القرآن**، عبد الرحمٰن الحنبلي، مطابع الفرزدق التجارية، ط: الثانية ١٤٠١هـ.

٧٤ ـ **الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي**، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، ط: الأولى ١٤٠٩هـ.

٧٥ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، لأبي عمر بن عبد البر، ت: علي معوض، وعادل عبد الموجود، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٧٦ ـ **الاضطرار إلى الأطعمة والأدوية المحرمة**، د. عبد الله بن محمد الطريفي، ن: مكتبة المعارف، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٧٧ ـ **الاعتصام**، لأبي إسحاق الشاطبي، ت: عبد الرزاق المهدي، ن: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٧٨ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، لأبي حامد الغزالي، ضبطه: موفق فوزي الجبر، ن: الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٧٩ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: د. ناصر العقل، توزيع وزارة الشئون الإسلامية، بالسعودية، ط: السابعة ١٤١٩هـ.

٨٠ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، لبدر الدين الزركشي، تحرير: عبد القادر العاني وآخرين، ن: وزارة الأوقاف بالكويت، ودار الصفوة، الغردقة، ط: الثانية ١٤١٣هـ.

٨١ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، لعلاء الدين الكاساني، ت: محمد عدنان درويش، ن: مؤسسة التاريخ العربي، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٨٢ ـ **بدائع الفوائد**، لابن قيم الجوزية، ت: بشير محمد عيون، ن: مكتبة دار البيان، دمشق، ومكتبة المؤيد، الرياض، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٨٣ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لأبي الوليد ابن رشدٍ الحفيد، ت: محمد صبحي حلاق، ن: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٨٤ ـ **البداية والنهاية**، للحافظ ابن كثير، ت: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٨٥ ـ **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، لمحمد بن علي الشوكاني، وضع حواشيه: خليل منصور، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٨٦ ـ **البدع والنهي عنها**، محمد بن وضاح القرطبي، ن: دار الرائد العربي، بيروت، ط: الثانية ١٤٠٢هـ.

٨٧ ـ **البرهان في أصول الفقه**، لأبي المعالي الجويني، ت: عبد العظيم الديب، ن: دار الوفاء، المنصورة، ط: الثانية ١٤١٨هـ.

٨٨ ـ **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: عبد العليم الطحاوي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

٨٩ ـ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تصحيح محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، ط: الأولى.

٩٠ ـ **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، لأبي الوليد ابن رشد، ت: محمد العرايشي، أحمد الحبالي، ن: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية ١٤٠٨هـ.

٩١ ـ **تاج العروس مِنْ جواهر القاموس**، لمحمد مرتضى الزبيدي، ت: علي شيري، ن: دار الفكر، بيروت، ط: ١٤١٤هـ.

٩٢ ـ **التاج والإكليل شرح مختصر خليل**، لأبي عبد الله محمد بن يوسف المواق، مطبوع بهامش مواهب الجليل، ضبطه الشيخ زكريا عميرات، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٩٣ ـ **تاريخ الخلفاء**، لجلال الدين السيوطي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، ن: دار الجيل، بيروت، ط: ١٤٠٨هـ.

٩٤ ـ **تاريخ الطبري المسمى «تاريخ الرسل والملوك»**، أبو جعفر الطبري، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ن: دار المعارف، القاهرة، ط: الرابعة.

٩٥ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية**، لمحمد أبو زهرة، ن: دار الفكر العربي، القاهرة، ط: بدون.

٩٦ ـ **تاريخ مدينة دمشق**، علي بن الحسن بن هبة الله، المعروف بـ«ابن عساكر»، ت: عمرو بن غرامة العمروي، ن: دار الفكر، بيروت، ط: الأولى ١٤١٩هـ.

٩٧ ـ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، لابن فرحون المالكي، خرج أحاديثه: جمال مرعشلي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٩٨ ـ **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، بدر الدين ابن جماعة، ت: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، ن: رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ط: الثانية ١٤١١هـ.

٩٩ ـ **تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، للإمام محمد بن عبد الرحمٰن المباركفوري ضبطه: عبد الرحمٰن محمد عثمان، ن: مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٤هـ.

١٠٠ ـ **تحفة المودود بأحكام المولود**، لابن قيم الجوزية، ت: بشير عيون، ن: مكتبة دار البيان، دمشق، مكتبة المؤيد، الطائف، ط: الثالثة ١٤١٢هـ.

١٠١ ـ **تحكيم القوانين**، محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ن: دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى.

١٠٢ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، لجلال الدين السيوطي، ت: نظر الفاريابي، ن: مكتبة الكوثر، الرياض، ط: الثانية ١٤١٥هـ.

١٠٣ ـ **التدمرية، تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: محمد بن عودة السعوي، ط: الأولى ١٤٠٥هـ.

١٠٤ ـ **التسعينية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: د. محمد بن إبراهيم العجلان، ن: مكتبة المعارف، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

١٠٥ ـ **تسهيل الفرائض**، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الثانية ١٤٠٦هـ.

١٠٦ ـ **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، لعبد القادر عودة، ن: دار التراث، ط: بدون.

١٠٧ ـ **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، د. صلاح الصاوي، ن: دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط: الثانية ١٤١٤هـ.

١٠٨ ـ **التعريفات**، للشريف علي بن محمد الجرجاني، ت: إبراهيم الأبياري، ن: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثانية ١٤١٣هـ.

١٠٩ ـ **التعزير في الشريعة الإسلامية**، د. عبد العزيز عامر، ن: دار الفكر العربي، القاهرة، ط: الرابعة ١٣٨٩هـ.

١١٠ ـ **التفسير الكبير**، الفخر الرازي، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الثانية ١٤١٧هـ.

١١١ ـ **تفسير الماوردي، المسمى «النكت والعيون»**، لأبي الحسن الماوردي، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود، ن: دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

١١٢ ـ **تفسير المنار، المسمى «تفسير القرآن الحكيم»**، محمد رشيد رضا، ن: دار المنار، مصر، ط: ١٣٧٣هـ.

١١٣ ـ **تفسير النسفي، المسمى «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»**، عبد الله بن أحمد النسفي ، ت: يوسف علي بديوي، محيي الدين مستو، ن: دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط: الأولى ١٤١٩هـ..

١١٤ - **التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح**، أحمد بن محمد الشويكي، ت: ناصر بن عبد الله الميمان، ت: المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

١١٥ - **تيسير التحرير**، لمحمد أمين المعروف بـ«أمير بادشاه»، ن: دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٦ - **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان**، لعبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، ت: عبد الرحمٰن بن معلا اللويحق، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

١١٧ - **تيسير الوصول إلى قواعد الأصول**، لعبد المؤمن بن عبد الحق الحنبلي، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، ن: دار الفضيلة، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٢هـ.

١١٨ - **الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر**، د. صلاح الصاوي، ن: المنتدى الإسلامي، لندن، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

١١٩ - **جامع البيان عن تأويل القرآن**، لأبي جعفر الطبري، ن: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٢٠ - **جامع الدروس العربية**، للشيخ مصطفى الغلاييني، راجعه ونقحه: د. عبد المنعم خفاجي، ن: المكتبة العصرية، بيروت، ط: السادسة والعشرون ١٤١٢هـ.

١٢١ - **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، لابن رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الخامسة ١٤١٤هـ.

١٢٢ - **الجامع الفريد، يحتوي على كتب ورسائل لأئمة الدعوة الإسلامية**، طبع على نفقة عبد العزيز الجميح، ط: الثالثة ١٤٠٨هـ.

١٢٣ - **جامع بيان العلم وفضله**، لأبي عمر بن عبد البر، ت: أبي الأشبال الزهيري، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الرابعة ١٤١٩هـ.

١٢٤ - **الجامع لأحكام القرآن**، لمحمد بن أحمد القرطبي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

١٢٥ - **جماع العلم**، للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد شاكر، ن: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: بدون.

١٢٦ ـ **جماعة المسلمين مفهومها وكيفية لزومها**، د. صلاح الصاوي، ن: دار الصفوة، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

١٢٧ ـ **حاشية البجيرمي على شرح الخطيب، المسماة «تحفة الحبيب على شرح الخطيب»**، سليمان البجيرمي، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: ١٣٩٨هـ.

١٢٨ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، محمد عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط: بدون.

١٢٩ ـ **حاشية الشلبي على تبيين الحقائق**، أحمد الشلبي (مطبوع مع تبيين الحقائق للزيلعي)، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: الثانية.

١٣٠ ـ **حاشية العدوي على شرح الخرشي**، على العدوي، (مطبوع مع الخرشي).

١٣١ ـ **الحاوي الكبير**، لأبي الحسن الماوردي، ت: د. محمود مطرجي وآخرين، ن: دار الفكر، بيروت، ط: ١٤١٤هـ.

١٣٢ ـ **حجة الله البالغة**، لولي الله الدهلوي، ت: د. عثمان جمعة ضميرية، ن: مكتبة الكوثر، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

١٣٣ ـ **الحدود والتعزيرات عند ابن القيم**، لبكر أبو زيد، ن: دار العاصمة، الرياض، ط: الثانية ١٤١٥هـ.

١٣٤ ـ **الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام**، إعداد: عبد الله بن مصلح الثماني، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم الاقتصاد الإسلامي بكلية الشريعة، جامعة أم القرى عام ١٤٠٥هـ.

١٣٥ ـ **الحسبة**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ن: دار المسلم، الرياض، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

١٣٦ ـ **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، د. فتحي الدريني، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى.

١٣٧ ـ **حقوق الإنسان في الإسلام**، د. عبد اللطيف الغامدي، ن: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

١٣٨ ـ **حقوق الإنسان في الإسلام**، د. محمد الزحيلي، ن: دار الكلم الطيب، دمشق، دار ابن كثير، دمشق، ط: الثانية ١٤١٨هـ.

١٣٩ ـ **حقوق الإنسان في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حولها**، د. سليمان الحقيل، مطابع التقنية للأوفست، الرياض، ط: الثانية ١٤١٥هـ.

١٤٠ ـ **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة**، د. عبد الوهاب الشيشاني، ط: الأولى ١٤٠٠هـ.

١٤١ ـ **حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام**، محمد رشيد رضا، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: بدون.

١٤٢ ـ **حقيقة البدعة وأحكامها**، سعيد بن ناصر الغامدي، ن: مكتبة الرشد، الرياض، ط: الثانية ١٤١٤هـ.

١٤٣ ـ **حكم الإنكار في مسائل الخلاف**، د. فضل إلهي، ن: إدارة ترجمان الإسلام، باكستان، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

١٤٤ ـ **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية**، بكر بن عبد الله أبو زيد، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الثانية ١٤١٠هـ.

١٤٥ ـ **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**، د. محمد أبو الفتح البيانوني، ن: دار القلم، دمشق، ط: الأولى ١٤٠٩هـ.

١٤٦ ـ **حكم الحبس في الشريعة الإسلامية**، لمحمد بن عبد الله الأحمد، ن: مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى ١٤٠٣هـ.

١٤٧ ـ **حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية**، د. عمر سليمان الأشقر، ن: دار النفائس، الأردن، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

١٤٨ ـ **الحكم بغير ما أنزل الله أحواله وأحكامه**، د. عبد الرحمٰن المحمود، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

١٤٩ ـ **حكم موالاة أهل الإشراك**، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، مطبوع ضمن الجامع الفريد.

١٥٠ ـ **الحكمة في الدعوة إلى الله**، سعيد بن علي القحطاني، توزيع مؤسسة الجريسي، السعودية، ط: الثانية ١٤١٣هـ.

١٥١ ـ **الحكومة الإسلامية**، أبو الأعلى المودودي، ترجمة: أحمد إدريس، ن: الدار السعودية، جدة ١٤٠٤هـ.

١٥٢ ـ **الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة**، يحيى بن محمد زمزمي، ن: دار التربية والتراث، مكة، رمادي للنشر، الدمام، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

١٥٣ ـ **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي**، عبد الحميد الشرواني، ن: دار إحياء التراث، بيروت، ط: بدون.

١٥٤ ـ **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، محمد الخرشي، ن: دار الفكر، بيروت، ط: بدون.

١٥٥ ـ **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، د. فتحي الدريني، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية ١٤٠٧هـ.

١٥٦ ـ **الخلافة أو الإمامة العظمى**، محمد رشد رضا، ن: مطبعة المنار، مصر، ط: ١٣٤١هـ.

١٥٧ ـ **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، لمحمد بن علي الحصكفي، مطبوع مع رد المحتار لابن عابدين، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

١٥٨ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، لجلال الدين السيوطي، ن: دار الكتب العلمية، ط: الأولى ١٤١١هـ.

١٥٩ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، ن: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط: الأولى ١٣٩٩هـ.

١٦٠ ـ **دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس**، جواد الحمد، وإياد البرغوثي، ن: مركز دراسات الشرق الأوسط، ط: ١٩٩٧م.

١٦١ ـ **دراسة في منهاج الإسلام السياسي**، لسعدي أبو جيب، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٦هـ.

١٦٢ ـ **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، جمع: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية ١٣٨٥هـ.

١٦٣ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجر العسقلاني، ضبطه وصححه: عبد الوارث محمد علي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

١٦٤ ـ **الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي**، د. منير حميد البياتي، ن: الدار العربية للطباعة، بغداد، ط: الأولى ١٣٩٩هـ.

١٦٥ ـ **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**، د. فتحي عبد الكريم، ن: مكتبة وهبة، مصر، ط: الثانية ١٤٠٤هـ.

١٦٦ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون المالكي، ت: مأمون الجنّان، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

١٦٧ ـ **الديمقراطية دين.. ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه**، أبو محمد المقدسي، بحث منشور في موقع منبر التوحيد والجهاد على شبكة الإنترنت.

١٦٨ ـ **الديمقراطية وموقف الإسلام منها**، إعداد. محمد نور الرهوان، رسالة ماجستير مقدمة، لفرع العقيدة بكلية الشريعة، جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ.

١٦٩ ـ **الذيل على طبقات الحنابلة**، لابن رجب الحنبلي، خرج أحاديثه: أسامة بن حسن، وحازم علي بهجت، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

١٧٠ ـ **ذيل كشف الظنون المسمى «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون»**، إسماعيل باشا بن محمد أمين، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١٣هـ.

١٧١ ـ **الرأي وأثره في مدرسة المدينة**، د. أبو بكر إسماعيل ميقا، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٥هـ.

١٧٢ ـ **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، د. عمر المترك، اعتنى به: بكر بن عبد الله أبو زيد، ن: دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

١٧٣ ـ **رد المحتار على الدر المختار**، لمحمد بن أمين الشهير بـ«ابن عابدين»، ت: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

١٧٤ ـ **الرد على الجهمية**، عثمان بن سعيد الدارمي، ت: بدر بن عبد الله البدر، ن: دار ابن الأثير، الكويت، ط: الثانية ١٤١٦هـ.

١٧٥ ـ **الرد على المخالف من أصول الإسلام**، بكر بن عبد الله أبو زيد، ن: دار الهجرة، الدمام ١٤١١هـ.

١٧٦ ـ **الرد على المنطقيين**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: بدون.

١٧٧ ـ **رسائل وفتاوى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ**، جمع وترتيب: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم النجدي، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط: الأولى ١٣٩٩هـ.

١٧٨ ـ **الرسالة**، للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد محمد شاكر، ن: المكتبة العلمية، بيروت، ط: بدون.

١٧٩ ـ **الرسالة التبوكية**، لابن قيم الجوزية، ن: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، السعودية.

١٨٠ ـ **رسالة في القواعد الفقهية**، عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، مطبوع ضمن مجموع «من رسائل العلامة السعدي الفقهية»، ن: دار المغني، الرياض، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

١٨١ ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**، د. صالح بن حميد، ن: دار الاستقامة، ط: الثانية ١٤١٢هـ.

١٨٢ ـ **رقابة الأمة على الحكام دراسة مقارنة بين الشريعة ونظم الحكم الوضعية**، د. علي محمد حسنين، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٨هـ.

١٨٣ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، محمود شكري الألوسي، ن: مؤسسة التاريخ العربي، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الرابعة ١٤٠٥هـ.

١٨٤ ـ **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، لمنصور بن يونس البهوتي، ت: بشير عيون، ن: مكتبة دار البيان، دمشق، ط: الأولى ١٤١١هـ.

١٨٥ ـ **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ليحيى بن شرف النووي، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

١٨٦ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، لموفق الدين ابن قدامة، ت: د. عبد الكريم النملة، ن: مكتبة الرشد، الرياض، ط: الثانية ١٤١٤هـ.

١٨٧ ـ **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، محب الدين الطبري، اعتنى به: عبد المجيد طعمة الحلبي، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

١٨٨ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن قيم الجوزية، ت: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط: الرابعة عشر ١٤٠٧هـ.

١٨٩ ـ **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، لمحمد بن حميد النجدي، ت: بكر أبو زيد، د. عبد الرحمٰن العثيمين، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

١٩٠ ـ **سد الذرائع**، محمد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، ط: الأولى ١٤٠٦هـ.

١٩١ ـ **السلطات الثلاث، التشريع، القضاء، التنفيذ**، عبد الوهاب خلاف، ن: دار آفاق الغد، القاهرة، ط: الأولى ١٤٠٠هـ.

١٩٢ ـ **السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي السياسي الإسلامي**، د. سليمان الطماوي، ن: دار الفكر العربي، مصر، ط: الثانية ١٩٧٢م.

١٩٣ ـ **السنّة، لأبي بكر الخلال**، ت: د. عطية عتيق الزهراني، ن: دار الراية، الرياض، ط: الثانية ١٤١٥هـ.

١٩٤ ـ **سنن الدارمي**، لعبد الله بن عبد الرحمٰن الدارمي، ت: د. محمود أحمد عبد المحسن، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

١٩٥ ـ **السنن الكبرى**، لأبي بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

١٩٦ ـ **السنن الكبرى**، لأحمد بن الحسين البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

١٩٧ ـ **السياسة الشرعية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ن: دار المسلم، الرياض، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

١٩٨ ـ **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، عبد الوهاب خلاف، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: السادسة ١٤١٨هـ.

١٩٩ ـ **السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية**، د. عبد الفتاح عمرو، ن: دار النفائس، الأردن، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٢٠٠ ـ **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، عبد الرحمٰن تاج، ن: مطبعة دار التأليف، مصر، ط: الأولى ١٣٧٣هـ.

٢٠١ ـ **السياسة والحكم في ضوء الدساتير المقارنة**، د. أحمد سويلم العمري، ن: مكتبة الأنجلو المصرية، ط: بدون.

٢٠٢ ـ **سير أعلام النبلاء**، للحافظ الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرين، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: التاسعة ١٤١٣هـ.

٢٠٣ ـ **السيرة النبوية**، لابن هشام، وضع حواشيه: فؤاد علي حافظ، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٠٤ ـ **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، لمحمد بن علي الشوكاني، ت: محمد إبراهيم زايد، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى.
٢٠٥ ـ **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد مخلوف، ن: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثانية ١٣٤٩هـ.
٢٠٦ ـ **شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب**، لعبد الحي بن العماد الحنبلي، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: بدون.
٢٠٧ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، لأبي القاسم اللالكائي، ت: د. محمد بن سعد بن حمدان، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الثالثة ١٤١٥هـ.
٢٠٨ ـ **شرح الأبيّ على صحيح مسلم المسمى «إكمال إكمال المعلم»**، محمد بن خليفة الوشتاني الأبي، ومعه شرح السنوسي، ضبطه وصححه: محمد سالم هاشم، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.
٢٠٩ ـ **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١١هـ.
٢١٠ ـ **شرح السنة**، للحسين بن مسعود البغوي، ت: زهير الشاويش، وشعيب الأرناؤوط، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية.
٢١١ ـ **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، لعضد الدين الإيجي، وبهامشه حاشية التفتازاني، والجرجاني، ن: مكتبة الكليات الأزهرية، ط: ١٣٩٣هـ.
٢١٢ ـ **شرح القواعد الفقهية**، لأحمد الزرقا، اعتنى بها مصطفى بن أحمد الزرقا، ن: دار القلم، دمشق، ط: الثانية ١٤٠٩هـ.
٢١٣ ـ **الشرح الكبير**، لعبد الرحمٰن بن محمد بن قدامة، ت: د. عبد الله التركي، د. عبد الفتاح الحلو، ن: دار هجر، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٤هـ.
٢١٤ ـ **الشرح الكبير على مختصر خليل**، أحمد الدردير، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط: بدون.
٢١٥ ـ **شرح الكوكب المنير**، لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بـ«ابن النجار»، ت: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد، من منشورات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة بمكة، دار الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ.

٢١٦ ـ **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، لمحمد بن صالح العثيمين، اعتنى به: د. سليمان أبا الخيل، د. خالد المشيقح، ن: مؤسسة آسام، الرياض، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٢١٧ ـ **شرح تنقيح الفصول**، لشهاب الدين القرافي، ن: دار الفكر، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٢١٨ ـ **شرح جمع الجوامع**، لجلال الدين المحلي، وبهامشه حاشية البناني، ن: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط: الثانية ١٣٥٦هـ.

٢١٩ ـ **شرح حديث جبريل في الإسلام والإيمان والإحسان**، المعروف باسم كتاب «الإيمان الأوسط»، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: د. علي بخيت الزهراني، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٢٠ ـ **شرح سنن ابن ماجه**، لأبي الحسن السندي، ت: خليل مأمون سيحا، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

٢٢١ ـ **شرح سنن النسائي**، لجلال الدين السيوطي، مع حاشية أبي الحسن السندي، ن: مكتبة المعرفة، بيروت، ط: الثانية.

٢٢٢ ـ **شرح صحيح مسلم**، يحيى بن شرف النووي، ت: خليل مأمون شيحا، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

٢٢٣ ـ **شرح فتح القدير**، للكمال بن الهمام، علق عليه وخرج أحاديثه: عبد الرزاق المهدي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٢٢٤ ـ **شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد لموفق الدين ابن قدامة**، تأليف: محمد بن صالح العثيمين، خرج أحاديثه: أشرف بن عبد المقصود، ن: مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

٢٢٥ ـ **شرح مختصر الروضة**، لنجم الدين الطوفي، ت: د. عبد الله التركي، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية ١٤١٩هـ.

٢٢٦ ـ **شرح منتهى الإرادات**، لمنصور بن يونس البهوتي، ن: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، بالسعودية، ط: بدون.

٢٢٧ ـ **شعب الإيمان**، لأبي بكر البيهقي، ت: محمد السعيد بن بسيوني، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٠هـ.

٢٢٨ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، لأبي حامد الغزالي، ت: د. حمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ.
٢٢٩ ـ **الشورى في الإسلام**، د. حسن هويدي، ن: دار المنار الإسلامية، الكويت، ط: ١٩٥٧م.
٢٣٠ ـ **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي**، عبد الرحمٰن عبد الخالق، ن: دار القلم، الكويت ١٤٠٢هـ.
٢٣١ ـ **الشورى لا الديمقراطية**، د. عدنان النحوي، ن: دار النحوي، الرياض، ط: الرابعة ١٤١٣هـ.
٢٣٢ ـ **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، د. عبد الحميد الأنصاري، ن: المكتبة العصرية، بيروت، ط: بدون.
٢٣٣ ـ **الشورى وممارستها الإيمانية**، د. عدنان النحوي، ن: دار النحوي، الرياض، ط: الثالثة.
٢٣٤ ـ **شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى**، د. فؤاد عبد المنعم أحمد، ن: دار الوطن، الرياض، ط: الأولى ١٤١١هـ.
٢٣٥ ـ **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، أحمد بن علي القلقشندي، ن: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط: بدون.
٢٣٦ ـ **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، محمد ناصر الدين الألباني، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثالثة ١٤٠٢هـ.
٢٣٧ ـ **صحيح سنن أبي داود**، محمد ناصر الدين الألباني، ن: مكتبة المعارف، الرياض، ط: الأولى ١٤١٩هـ.
٢٣٨ ـ **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، لابن حمدان الحنبلي، ن: المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٣٩ ـ **صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام**، لجلال الدين السيوطي، نشره وعلق عليه: علي سامي النشار، ن: مكتبة الخانجي، مصر، ط: الأولى.
٢٤٠ ـ **الضعفاء الكبير**، محمد بن عمرو العقيلي، ت: د. عبد المعطي قلعجي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٤هـ.
٢٤١ ـ **ضعيف الجامع الصغير وزياداته**، محمد ناصر الدين الألباني، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية ١٤٠٨هـ.

٢٤٢ ـ **ضوابط المصلحة**، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الرابعة ١٤٠٢هـ.
٢٤٣ ـ **طاعة أولي الأمر**، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، ن: دار المسلم، الرياض، ط: الأولى ١٤١٤هـ.
٢٤٤ ـ **طبقات الحنابلة**، لأبي يعلى الفراء، خرج أحاديثه: أسامة بن حسن، وحازم علي بهجت، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.
٢٤٥ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين السبكي، ت: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، ن: دار هجر، القاهرة، ط: الثانية ١٤١٣هـ.
٢٤٦ ـ **الطبقات الكبرى**، محمد بن سعد الهاشمي المعروف بـ«ابن سعد»، ت: محمد عبد القادر عطا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية ١٤١٨هـ.
٢٤٧ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، لابن قيم الجوزية، ت: بشير عيون، ن: دار البيان، دمشق، ومكتبة المؤيد، الطائف، ط: الأولى ١٤١٠هـ.
٢٤٨ ـ **الطريق إلى الخلافة**، اختصار غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، اختصره وعلق عليه: محمد بن حامد الحسيني، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الثانية ١٤١٢هـ.
٢٤٩ ـ **العدة في أصول الفقه**، لأبي يعلى الفراء، ت: د. أحمد بن علي سير المباركي، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١٤١٠هـ.
٢٥٠ ـ **العزلة والخلطة، أحكام وأحوال**، لسلمان بن فهد العودة، ط: الأولى ١٤١٣هـ.
٢٥١ ـ **العقوبات التفويضية وأهدافها في ضوء الكتاب والسنة**، د. مطيع الله اللهيبي، ن: تهامة، جدة، ط: الأولى ١٤٠٤هـ.
٢٥٢ ـ **العقوبة**، محمد أبو زهرة، ن: دار الفكر العربي، القاهرة، ط: بدون.
٢٥٣ ـ **عقوبة الإعدام**، د. محمد بن سعد الغامدي، ن: مكتبة دار السلام، الرياض، ط: ١٤١٣هـ.
٢٥٤ ـ **علم أصول الفقه**، لعبد الوهاب خلاف، ن: دار القلم، الكويت، ط: العشرون ١٤٠٦هـ.
٢٥٥ ـ **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، لعبد الله بن عبد الرحمٰن البسام، ن: دار العاصمة، الرياض، ط: الثانية ١٤١٩هـ.

٢٥٦ ـ **العلمانية نشأتها وتطورها وأثرها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، لسفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز.

٢٥٧ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بدر الدين العيني، ن: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط: الأولى ١٣٩٢هـ.

٢٥٨ ـ **عوارض الأهلية عند الأصوليين**، د. حسين الجبوري، ن: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث بجامعة أم القرى، ط: الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٥٩ ـ **عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية**، د. يوسف القرضاوي، ن: اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، الكويت.

٢٦٠ ـ **عودة الحجاب**، جمع وترتيب: محمد أحمد إسماعيل المقدم، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الحادية عشرة ١٤١٧هـ.

٢٦١ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٠هـ.

٢٦٢ ـ **غذاء الألباب لشرح منظومة الآداب**، محمد السفاريني الحنبلي، ن: مؤسسة قرطبة.

٢٦٣ ـ **غياث الأمم في التياث الظلم**، لأبي المعالي الجويني، وضع حواشيه: خليل منصور، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٢٦٤ ـ **الفتاوى الكبرى** ، لشيخ الإسلام ابن تيمية، قدم له وعرف به: حسنين مخلوف ن: دار المعرفة، بيروت، ط: بدون.

٢٦٥ ـ **فتاوى وكلمات في حكم المشاركة في البرلمانات**، تحرير وتقديم: د. عبد الرزاق الشايجي، ن: دار التجديد، الكويت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٢٦٦ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه: محمد فؤاد عبد الباقي، أخرجه وصححه: محب الدين الخطيب، ن: دار الريان للتراث، القاهرة، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.

٢٦٧ ـ **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، أحمد عبد الرحمٰن البنا، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: بدون.

٢٦٨ ـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، لمحمد بن علي الشوكاني، ت: د. عبد الرحمٰن عميرة، ن: دار الوفاء، المنصورة، ودار الخاني، الرياض، ط: الثانية ١٤١٨هـ.

٢٦٩ ـ **فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد**، لعبد الرحمٰن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، ت: د. الوليد الفريان، توزيع وزارة الشئون الإسلامية، السعودية، ط: الرابعة ١٤١٩هـ.

٢٧٠ ـ **الفتيا ومناهج الإفتاء**، د. محمد سليمان الأشقر، ن: دار النفائس، الأردن، ط: الثالثة ١٤١٣هـ.

٢٧١ ـ **الفرصة السانحة**، نيكسون، ترجمة: أحمد صدقي، ن: دار الهلال، مصر، ط: الأولى.

٢٧٢ ـ **الفروق**، لشهاب الدين القرافي، ن: عالم الكتب، بيروت، ط: بدون.

٢٧٣ ـ **فصول في التفكير الموضوعي**، بقلم د. عبد الكريم بكّار، ن: دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط: الثانية، ١٤١٩هـ.

٢٧٤ ـ **فضائح الباطنية**، لأبي حامد الغزالي، ت: عبد الرحمٰن بدوي، ن: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٣هـ.

٢٧٥ ـ **الفقه الإسلامي وأدلته**، د. وهبة الزحيلي، ن: دار الفكر، دمشق، ط: الثالثة ١٤٠٩هـ.

٢٧٦ ـ **فقه التعامل مع المخالف**، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، ن: دار الوطن، الرياض، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٢٧٧ ـ **الفقه الحركي في العمل الإسلامي المعاصر**، موسى إبراهيم الإبراهيم، ن: دار عمار، الأردن، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٢٧٨ ـ **فقه الشورى دراسة تأصيلية نقدية**، د. علي بن سعيد الغامدي، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٧٩ ـ **فقه الشورى والاستشارة**، د. توفيق الشاوي، ن: دار الوفاء، المنصورة، ط: الثانية ١٤١٣هـ.

٢٨٠ ـ **فكر جارودي بين المادية والإسلام**، نقد كتابات روجيه جارودي في ضوء الكتاب والسنة، عادل التل، ن: دار البينة، بيروت، ط: الثانية ١٤١٨هـ.

٢٨١ ـ **الفهرست**، لابن النديم، ضبط: د. يوسف علي طويل، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٢٨٢ ـ **الفوائد**، لابن قيم الجوزية، ت: عبد السلام شاهين، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٢٢هـ.

٢٨٣ ـ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، لعبد الحي اللكنوي، طبع بمطبعة السعادة بمصر عام ١٣٢٤هـ.

٢٨٤ ـ **في أصول النظام الجنائي في الإسلام**، د. محمد سليم العوا، ن: دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩م.

٢٨٥ ـ **في ظلال القرآن**، لسيد قطب، ن: دار الشروق، بيروت، ط: الخامسة عشرة ١٤٠٨هـ.

٢٨٦ ـ **فيض الباري على صحيح البخاري**، محمد أنور الكشميري، ن: مطبعة دار المأمون، مصر، ط: الأولى ١٣٥٧هـ.

٢٨٧ ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، لمحمد بن عبد الرؤوف المناوي، ضبطه: أحمد عبد السلام، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٢٢هـ.

٢٨٨ ـ **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، د. محمود حامد عثمان، ن: دار الحديث، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٢٨٩ ـ **القاموس السياسي**، أحمد عطية الله، ن: دار النهضة العربية، مصر، ط: الرابعة ١٩٨٠م.

٢٩٠ ـ **القاموس المحيط**، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٢٩١ ـ **القانون الدستوري والنظم السياسية**، د. عبد الحميد متولي وآخران، ن: منشأة المعارف، الإسكندرية، ط: بدون.

٢٩٢ ـ **قرارات المجمع الفقهي الإسلامي**، الدورات من الأولى إلى السادسة عشر، ن: رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي، مكة المكرمة.

٢٩٣ ـ **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، أبو مظفر السمعاني، ت: د. عبد الله حافظ الحكمي، د. علي عباس الحكمي، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٢٩٤ ـ **القواعد**، لمحمد بن المقرّي، ت: د. أحمد بن عبد الله بن حميد، ن: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

٢٩٥ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، العز بن عبد السلام، ت: د. نزيه حماد، د. عثمان جمعة ضميرية، ن: دار القلم، دمشق، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

٢٩٦ ـ **القواعد الفقهية**، د. يعقوب الباحسين، ن: مكتبة الرشد، الرياض، وشركة الرياض للنشر، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٢٩٧ ـ **القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**، د. محمد عثمان شبير، ن: دار الفرقان، الأردن، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٩٨ ـ **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، د. مصطفى كرامة الله مخدوم، ن: دار إشبيليا، الرياض، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.
٢٩٩ ـ **قواعد معرفة البدع**، محمد بن حسين الجيزاني، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الثانية ١٤٢١هـ.
٣٠٠ ـ **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، د. محمود عبد المجيد الخالدي، ن: دار البحوث العلمية، الكويت، ط: الأولى ١٤٠٠هـ.
٣٠١ ـ **القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة**، لعبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، ت: د. خالد المشيقح، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى ١٤٢١هـ.
٣٠٢ ـ **قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، المشهور بـ«القوانين الفقهية»**، محمد بن أحمد ابن جزي، ت: عبد الرحمٰن حسن محمود، ن: عالم الفكر، مصر، ط: الأولى ١٤٠٥هـ.
٣٠٣ ـ **القول المفيد على كتاب التوحيد**، محمد بن صالح العثيمين، جمعه وخرج أحاديثه: د. سليمان أبا الخيل، د. خالد المشقيح، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى ١٤١٨هـ.
٣٠٤ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**، عبد الله بن عدي الجرجاني، ن: دار الفكر، بيروت، ط: الثالثة ١٤٠٩هـ.
٣٠٥ ـ **كتاب التعيين شرح الأربعين**، نجم الدين الطوفي، ت: أحمد حاج عثمان، ن: مؤسسة الريان، بيروت، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط: الأولى ١٤١٩هـ.
٣٠٦ ـ **كتاب الخراج**، للقاضي أبي يوسف، مطبوع ضمن موسوعة الخراج، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: ١٣٩٩هـ.
٣٠٧ ـ **كتاب السنة**، لابن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة، لمحمد ناصر الدين الألباني، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثالثة ١٤١٣هـ.
٣٠٨ ـ **كتاب السنة**، لعبد الله بن أحمد بن حنبل، ت: د. محمد بن سعيد القحطاني، ن: دار عالم الكتب، الرياض، ط: الرابعة ١٤١٦هـ.
٣٠٩ ـ **كتاب الشريعة**، لمحمد بن الحسين الآجري، ت: د. عبد الله بن عمر الدميجي، ن: دار الوطن، الرياض، ط: الأولى، ١٤١٨هـ.
٣١٠ ـ **كتاب الفقيه والمتفقه**، للخطيب البغدادي، ت: عادل بن يوسف العزازي، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الثانية ١٤٢١هـ.

٣١١ ـ **كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي**، يحيى بن شرف النووي، حققه وعلق عليه وأكمله: محمد نجيب المطيعي، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١٤١٥هـ.

٣١٢ ـ **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**، لأبي بكر بن أبي شيبة، ضبطه: محمد عبد السلام شاهين، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٣١٣ ـ **الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين**، أحمد شاكر، ن: مكتبة السنة.

٣١٤ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**، محمد بن علي التهانوي، وضع حواشيه: أحمد حسن بسبح، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٣١٥ ـ **كشاف القناع على متن الإقناع**، لمنصور بن يونس البهوتي، ن: عالم الكتب، بيروت، ط: بدون.

٣١٦ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، محمود بن عمر الزمخشري، ت: عبد الرزاق المهدي، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٣١٧ ـ **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعبد العزيز بن أحمد البخاري، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٣١٨ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي المعروف بـ«حاجي خليفة»، ن: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ.

٣١٩ ـ **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، لأبي البقاء الكفوي، اعتنى به: د. عدنان درويش ومحمد المصري، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

٣٢٠ ـ **الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، لعبد الرحمٰن بن أبي بكر الحنبلي، ت: د. مصطفى صميدة، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٣٢١ ـ **لسان العرب**، لابن منظور، ن: دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٣٢٢ ـ **لقاء الباب المفتوح**، لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ن: دار الوطن، الرياض، ط: الأولى.

٣٢٣ ـ **مآثر الأناقة في معالم الخلافة**، أحمد بن علي القلقشندي، ت: عبد الستار أحمد فراج، ن: عالم الكتب، بيروت، ط: الأولى ١٩٦٤م.
٣٢٤ ـ **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، أكرم كيدو، ترجمة: د. هاشم الأيوبي، ن: جروس برس، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.
٣٢٥ ـ **مالك حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، محمد أبو زهرة، ن: دار الفكر العربي، مصر.
٣٢٦ ـ **مباحث في أحكام الفتوى**، د. عامر بن سعيد الزيباري، ن: دار ابن حزم، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.
٣٢٧ ـ **مبادئ القانون**، د. عبد المنعم فرج الصدّة، ن: دار النهضة العربية، مصر، ط: ١٩٨٠م.
٣٢٨ ـ **مبادئ علم السياسة**، د. نظام بركات وآخران، ن: مكتبة العبيكان، الرياض، ط: ١٤١٩هـ.
٣٢٩ ـ **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**، د. عبد الحميد متولي، ن: منشأة المعارف، الاسكندرية، ط: الثالثة ١٩٧٧م.
٣٣٠ ـ **المبسوط**، محمد بن أحمد السرخسي، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: الثانية.
٣٣١ ـ **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، محمد بن سليمان المعروف بـ«داماد أفندي»، ن: مؤسسة التاريخ العربي، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١٣١٧هـ.
٣٣٢ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم النجدي، وساعده: ابنه محمد، ن: دار عالم الكتب، الرياض ١٤١٢هـ.
٣٣٣ ـ **مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين**، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، ن: دار الثريا، الرياض، ط: الثانية ١٤١٤هـ.
٣٣٤ ـ **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، لعبد العزيز بن باز، ن: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط: الثالثة ١٤٢١هـ.
٣٣٥ ـ **المحاورة مساجلة فكرية حول قضية تطبيق الشريعة**، د. صلاح الصاوي، ن: دار الإعلام الدولي، القاهرة، ط: الثانية ١٤١٣هـ.

٣٣٦ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، محمد بن عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٣٧ ـ **المحلى بالآثار**، علي بن أحمد بن حزم، ت: د. عبد الغفار البنداري، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

٣٣٨ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، لمحمد بن الموصلي، ت: سيد إبراهيم، ن: دار الحديث، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

٣٣٩ ـ **مختصر الفتاوى المصرية**، بدر الدين البعلي، أشرف على تصحيحه الشيخ عبد المجيد سليم، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

٣٤٠ ـ **مختصر معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد**، اختصره: هشام بن عبد القادر آل عقدة، ن: دار الصفوة، القاهرة، ط: الثانية ١٤١٢هـ.

٣٤١ ـ **مختصر منهاج القاصدين**، لأحمد بن عبد الرحمٰن بن قدامة، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، ن: مكتبة دار البيان، دمشق، ومكتبة المؤيد، الطائف، ط: الثالثة ١٤٠٣هـ.

٣٤٢ ـ **مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، لابن قيم الجوزية، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٢٠هـ.

٣٤٣ ـ **المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات والتنبيه على بعض البدع والعوائد التي انتحلت وبيان شناعتها**، لمحمد بن محمد المالكي المعروف بـ«ابن الحاج»، ضبط: توفيق حمدان، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٤٤ ـ **المدخل إلى علم السياسة الشرعية**، د. عبد العال عطوة، ن: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

٣٤٥ ـ **المدخل الفقهي العام**، لمصطفى الزرقا، ن: دار القلم، دمشق، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٣٤٦ ـ **المدخل في علم السياسة**، د. محمود خيري عيسى، د. بطرس بطرس غالي، ن: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط: الثانية عشرة ١٩٩١م.

٣٤٧ ـ **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. عبد الكريم زيدان، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الحادية عشرة ١٤١١هـ.

٣٤٨ ـ **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، د. يوسف القرضاوي، ن: مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ١٩٩٠م.

٣٤٩ ـ **المدخل للفقه الإسلامي**، د. عبد الله الدرعان، ن: مكتبة التوبة، الرياض، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٥٠ ـ **مذاهب فكرية معاصرة**، لمحمد قطب، ن: دار الشروق، القاهرة، ط: الثالثة ١٤٠٨هـ.

٣٥١ ـ **مذكرة في أصول الفقه**، لمحمد الأمين الشنقيطي، ن: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٩هـ.

٣٥٢ ـ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، لعبد الله بن أسعد اليافعي، وضع حواشيه: خليل المنصور، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٣٥٣ ـ **المرأة بين الفقه والقانون**، د. مصطفى السباعي، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: السادسة ١٤٠٤هـ.

٣٥٤ ـ **مراعاة الخلاف في الفقه تأصيلاً وتطبيقاً**، إعداد. صالح بن عبد العزيز سندي، رسالة ماجستير مقدمة لقسم أصول الفقه بكلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٩هـ.

٣٥٥ ـ **مراقي السعود إلى مراقي السعود**، لمحمد الأمين بن أحمد الجكني، ت: د. محمد المختار الشنقيطي، ن: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٥٦ ـ **مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله**، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى ١٤٠١هـ.

٣٥٧ ـ **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم النيسابوري، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١١هـ.

٣٥٨ ـ **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد الغزالي، ت: د. حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة.

٣٥٩ ـ **المسند**، للإمام أحمد بن حنبل، ت: أحمد محمد شاكر، بدون معلومات نشر.

٣٦٠ ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرين، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٦١ ـ **مسند الشافعي مطبوع مع كتاب الأم**، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٦٢ ـ **المسودة في أصول الفقه**، جمعها: أبو العباس الحنبلي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، ن: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: بدون.

٣٦٣ ـ **المشروعية الإسلامية العليا**، د. علي جريشة، ن: دار الوفاء، المنصورة، ط: الثانية ١٤٠٦هـ.

٣٦٤ ـ **مشروعية الدخول إلى المجالس التشريعية وقبول الولايات العامة في ظل الأنظمة المعاصرة**، عبد الرحمٰن بن عبد الخالق، ن: مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٦٥ ـ **المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية تطبيقية**، صالح اليوسف، ن: المطابع الأهلية للأوفست، الرياض، ١٤٠٨هـ.

٣٦٦ ـ **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط: الثالثة ١٣٩٢هـ.

٣٦٧ ـ **المصالح المرسلة**، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط: الأولى ١٤١٠هـ.

٣٦٨ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، للرافعي، لأحمد بن محمد الفيومي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

٣٦٩ ـ **المصنف**، لعبد الرزاق الصنعاني، ت: حبيب الرحمٰن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي، الهند.

٣٧٠ ـ **مطالب أولي النهى في شرح المنتهى**، لمصطفى السيوطي الرحيباني، ط: الثانية ١٤١٥هـ.

٣٧١ ـ **المطلع على أبواب المقنع**، لمحمد بن أبي الفتح البعلي، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.

٣٧٢ ـ **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول**، لحافظ بن أحمد الحكمي، ضبط نصه: عمر بن محمود أبو عمر، ن: دار ابن القيم، الدمام، ط: الثالثة ١٤١٥هـ.

٣٧٣ ـ **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، د. محمد بن حسين الجيزاني، ن: دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٣٧٤ ـ **معالم الانطلاقة الكبرى عند أهل السنة والجماعة**، محمد عبد الهادي المصري، ن: دار الوطن، الرياض، ط: السابعة ١٤١٣هـ.

٣٧٥ ـ **معالم السنن**، لأبي سليمان الخطابي، مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، ت: محمد حامد الفقهي، ن: دار المعرفة، بيروت.
٣٧٦ ـ **معالم القربة في أحكام الحسبة**، لمحمد بن أحمد القرشي المعروف بـ«ابن الإخوة»، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢١هـ.
٣٧٧ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين البصري، ت: محمد حميد الله وآخرين، ط: ١٣٨٤هـ.
٣٧٨ ـ **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، ت: فريد عبد العزيز الجندي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.
٣٧٩ ـ **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية**، لرضا كحالة، ن: دار إحياء التراث العربي، بدون، ط: بدون.
٣٨٠ ـ **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء**، د. نزيه حماد، ن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط: الثالثة ١٤١٠هـ.
٣٨١ ـ **معجم المصطلحات القانونية**، جيرار كورنو، ترجمة: منصور القاضي، ن: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.
٣٨٢ ـ **المعجم الوجيز**، من إصدارات مجمع اللغة العربية، ١٤٢٠هـ.
٣٨٣ ـ **المعجم الوسيط**، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى وآخرون، ن: المكتبة الإسلامية، تركيا، ط: ١٣٩٢هـ.
٣٨٤ ـ **معجم لغة الفقهاء**، لمحمد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي، ن: دار النفائس، بيروت، ط: الأولى ١٤٠٥هـ.
٣٨٥ ـ **معجم مقاييس اللغة**، لابن فارس، ت: شهاب الدين أبو عمرو، ن: دار الفكر، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.
٣٨٦ ـ **المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**، د. عبد الله محمد القرني، ن: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط: الأولى ١٤١٩هـ.
٣٨٧ ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، لأحمد بن يحيى الونشريسي، ت: جماعة من الفقهاء بإشراف د. محمد حجي، ن: دار الغرب الإسلامي، الرياض، ط: ١٩٩٠م.
٣٨٨ ـ **معيد النعم ومبيد النقم**، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، ت: محمد علي النجار وآخرين، ن: دار الكتاب العربي، القاهرة، ط: الأولى ١٣٦٧هـ.

٣٨٩ ـ **المغني**، لموفق الدين ابن قدامة، ت: د. عبد الله التركي، د. عبد الفتاح الحلو، ن: دار هجر، القاهرة، ط: الأولى ١٤٠٩هـ.

٣٩٠ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، لمحمد بن محمد الخطيب الشربيني، ت: علي معوض، وعادل عبد الموجود، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

٣٩١ ـ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، أحمد بن مصطفى المعروف بـ«طاش كبرى زاده»، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

٣٩٢ ـ **مفتاح دار السعادة**، لابن قيم الجوزية، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٣٩٣ ـ **المفردات في غريب القرآن**، للراغب الأصفهاني، مراجعة: محمد خليل عيتاني، ن: دار المعرفة، بيروت، ط: الثانية ١٤٢٠هـ.

٣٩٤ ـ **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، أحمد بن عمر القرطبي، ت: محيي الدين مستو وآخرين، ن: دار ابن كثير، دمشق، بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٣٩٥ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، للطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، ن: دار النفائس، عمان، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٩٦ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، د. محمد بن سعد اليوبي، ن: دار الهجرة، الدمام، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٣٩٧ ـ **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، د. يوسف العالم، ن: الدار العالمية للكتاب الإسلامية، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الثانية ١٤١٥هـ.

٣٩٨ ـ **مقاصد المكلفين، النيات في العبادات**، د. عمر سليمان الأشقر، ن: دار النفائس، الأردن، ط: الثالثة ١٤١٥هـ.

٣٩٩ ـ **مقدمة ابن خلدون**، لعبد الرحمٰن بن خلدون، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٤٠٠ ـ **الملل والنحل**، لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صححه: أحمد فهمي محمد، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية ١٤١٣هـ.

٤٠١ ـ **منار السبيل**، لإبراهيم بن محمد بن ضويان، عمل: زهير الشاويش، ن: المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

٤٠٢ ـ **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، د. فتحي الدريني، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية ١٤١٨هـ.

٤٠٣ ـ **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، د. محمد بلتاجي حسن، ن: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٠٤ ـ **مناهج الجدل**، د. زاهر بن عواض الألمعي، ن: مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط: الثالثة ١٤٠٤هـ.

٤٠٥ ـ **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، لأبي الفرج ابن الجوزي، ت: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

٤٠٦ ـ **المنتقى شرح موطأ مالك**، لأبي الوليد الباجي، ت: محمد عبد القادر عطا، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٤٠٧ ـ **المنثور في القواعد**، لبدر الدين الزركشي، ت: محمد حسن إسماعيل، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢١هـ.

٤٠٨ ـ **منهاج السنة النبوية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، ن: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط: الأولى ١٤٠٦هـ.

٤٠٩ ـ **منهج الأشاعرة في العقيدة**، سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، ن: الدار السلفية، الكويت، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.

٤١٠ ـ **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد**، لعثمان بن علي حسن، ن: مكتبة الرشد، الرياض، ط: الرابعة ١٤١٨هـ.

٤١١ ـ **الموافقات**، لأبي إسحاق الشاطبي، ت: مشهور حسن سلمان، ن: دار ابن عفان، الخبر، ط: الأولى ١٤١٧هـ.

٤١٢ ـ **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، لمحمد بن محمد المغربي المعروف بـ«الخطاب الرعيني»، ومعه **التاج والإكليل للمواق**، ضبطه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٦هـ.

٤١٣ ـ **موسوعة السياسة**، عبد الوهاب الكيالي وآخرين، ن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: ١٤٠٧هـ.

٤١٤ ـ **الموسوعة العربية العالمية**، ن: مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط: الثانية ١٤١٩هـ.

٤١٥ ـ **الموسوعة العربية الميسرة**، ن: دار نهضة لبنان، بيروت، ط: ١٤٠٧هـ.
٤١٦ ـ **الموسوعة الفقهية**، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، بالكويت، ط: الرابعة ١٤١٤هـ.
٤١٧ ـ **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف: د. مانع بن حماد الجهني، ن: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط: الثالثة ١٤١٨هـ.
٤١٨ ـ **موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع**، د. إبراهيم بن عامر الرحيلي، ن: مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط: الأولى ١٤١٥هـ.
٤١٩ ـ **نظام الإسلام، الحكم والدولة**، محمد المبارك، ن: دار الفكر، بيروت، ط: الرابعة ١٤٠١هـ.
٤٢٠ ـ **نظام الحكم في الإسلام**، د. محمد عبد الله العربي، ن: دار الفكر، بيروت، ط: ١٩٦٨م.
٤٢١ ـ **نظام الحكم في الإسلام**، د. محمد يوسف موسى، ن: دار الكاتب العربي، مصر، ط: الثانية ١٩٦٣م.
٤٢٢ ـ **نظام الحكم في الإسلام مقارناً بالنظم المعاصرة**، د. محمود حلمي، ن: دار الفكر العربي، مصر، ط: الثالثة ١٩٧٥م.
٤٢٣ ـ **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، ظافر القاسمي، ن: دار النفائس، الأردن، ط: السادسة ١٤١١هـ.
٤٢٤ ـ **النظام السياسي في الإسلام**، محمد عبد القادر أبو فارس، ١٩٨٠م.
٤٢٥ ـ **نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة**، د. زكريا عبد المنعم الخطيب، ١٤٠٥هـ.
٤٢٦ ـ **نظام القضاء في الشريعة الإسلامية**، د. عبد الكريم زيدان، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثالثة ١٤١٨هـ.
٤٢٧ ـ **النظريات السياسية الإسلامية**، د. محمد ضياء الدين الريس، ن: مكتبة دار التراث، القاهرة، ط: السابعة ١٩٧٩م.
٤٢٨ ـ **النظريات الفقهية**، د. محمد الزحيلي، ن: دار القلم، دمشق، ط: الأولى ١٤١٤هـ.
٤٢٩ ـ **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، لأبي الأعلى المودودي، ن: الدار السعودية، جدة، ط: ١٤٠٥هـ.

٤٣٠ ـ **نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية التجارية**، د. محمد نعيم ياسين، ن: دار النفائس، الأردن، ط: الثانية ١٤٢٠هـ.

٤٣١ ـ **نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية**، د. صلاح الصاوي، ن: دار طيبة، الرياض، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

٤٣٢ ـ **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، د. حسين حامد حسان، ن: مكتبة المتنبي، القاهرة ١٩٨١م.

٤٣٣ ـ **نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية**، د. نزيه حماد، ن: دار القلم، دمشق، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

٤٣٤ ـ **النظم السياسية، الدولة والحكومة**، د. محمد كامل ليلة، ن: دار الفكر العربي، مصر، ط: ١٩٧١م.

٤٣٥ ـ **النظم السياسية والقانون الدستوري**، د. سليمان الطماوي، ن: دار الفكر العربي، مصر، ط: ١٩٨٨م.

٤٣٦ ـ **النظم السياسية والقانون الدستوري**، د. محمد محسن خليل، ن: منشأة المعارف، الاسكندرية، ط: ١٩٧١م.

٤٣٧ ـ **نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية**، د. محمد أحمد مفتي، ن: المنتدى الإسلامي، لندن، ط: الأولى ١٤٢٣هـ.

٤٣٨ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، لعبد الرحيم بن حسن الإسنوي، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول، لمحمد بخيت المطيعي، ن: عالم الكتب، بيروت ١٣٤٣هـ.

٤٣٩ ـ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، لمحمد بن أحمد الرملي، ومعه حاشية الشبراملسي، وحاشية المغربي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ.

٤٤٠ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لأبي السعادات ابن الأثير، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤١٨هـ.

٤٤١ ـ **نواقض الإيمان القولية والعملية**، د. عبد العزيز العبد اللطيف، ن: دار الوطن، الرياض، ط: الأولى ١٤١٤هـ.

٤٤٢ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأحبار**، محمد بن علي الشوكاني، خرج أحاديثه: عصام الدين الصبابطي، ن: دار الحديث، القاهرة، ط: الأولى ١٤١٣هـ.

٤٤٣ ـ **هجر المبتدع**، بكر بن عبد الله أبو زيد، ن: دار الصفا، القاهرة، ط: الثانية ١٤١١هـ.

٤٤٤ ـ **الترغيب والترهيب**، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الثالثة ١٣٨٨هـ.

٤٤٥ ـ **الهجرة والأحكام المتعلقة بها في الفقه الإسلامي**، د. نزيه حماد، مطبوع ضمن مجموعة دراسات فقهية، ن: دار الفاروق، الطائف، ط: الأولى ١٤١١هـ.

٤٤٦ ـ **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**، لابن قيم الجوزية، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٢٢هـ.

٤٤٧ ـ **هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون**، إسماعيل باشا البغدادي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١٣هـ.

٤٤٨ ـ **الواضح في أصول الفقه**، لأبي الوفاء ابن عقيل، ت: د. عبد الله التركي، ن: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

٤٤٩ ـ **واقعنا المعاصر**، محمد قطب، ن: مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، جدة، ط: الأولى ١٤٠٧هـ.

٤٥٠ ـ **الوجيز في أصول الفقه**، د. عبد الكريم زيدان، ن: مؤسسة قرطبة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: السادسة ١٩٨٧م.

٤٥١ ـ **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، د. محمد صدقي البورنو، ن: مكتبة التوبة، الرياض، ط: الثالثة ١٤١٥هـ.

٤٥٢ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أحمد بن محمد بن خلكان، ت: د. إحسان عباس، ن: دار صادر، بيروت، ط: ١٣٩٧هـ.

٤٥٣ ـ **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، لأبي الفرج ابن الجوزي، ت: د. زينب القاروط، ن: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بدون.

٤٥٤ ـ **منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات**، لمحمد بن أحمد الفتوحي الشهير بـ«ابن النجار»، ت: عبد الغني عبد الخالق، ن: عالم الكتب، بيروت، ط: الثالثة ١٤١٦هـ.

٤٥٥ ـ **النشر في القراءات العشر**، محمد بن محمد الدمشقي الشهير بـ«ابن الجزري»، تصحيح ومراجعة: علي بن محمد الضباع، ن: دار الكتاب العربي، بيروت، ط: بدون.

٤٥٦ ـ **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، د. عابد بن محمد السفياني، ن: دار المنارة، مكة المكرمة، ط: الأولى ١٤٠٨هـ.
٤٥٧ ـ **العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، لابن عبد الهادي، ت: محمد حامد الفقي، ن: مكتبة المؤيد، الرياض.

المجلات والدوريات:

- مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد (٥١)، ١٤٢٢هـ.

* **منهج فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية**، د. عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة.

- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الصادرة عن كلية الشريعة بالكويت، عدد (٢٣) ١٤١٥هـ.

* **حرية الرأي من منظور إسلامي شرعيتها العقدية، ودورها في الوحدة الفكرية**، د. عبد المجيد النجار.

- جريدة الدستور الأردنية، عدد (١٢٣٨٠)، ١/ ١١/ ١٤٢٢هـ.
- مجلة الفرقان الكويتية عدد (٤٤)، اكتوبر ١٩٩٣م.
- جريدة الشرق الأوسط عدد (٨٦٥٨) ٢٨/ ٥/ ١٤٢٣هـ.
- جريدة المسلمون عدد (٥١٧)، ٢٨/ ٧/ ١٤١٥هـ.
- مجلة المجتمع الكويتية عدد (٧٧٧)، ٢٢/ ١١/ ١٤٠٦هـ.
- المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب.

* **معالم نظرية الانتحار في الفقه الإسلامي**، د. عبد الله بن حمد الغطيمل.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة